गीतातत्त्वदर्शन

अथवा

भारतीय नीतिशास्त्र

अर्थात्

श्रीमद्भगवद्गीतेचें नीतिशास्त्रदृष्ट्या सांगोपांग व तौलनिक परीक्षण

लेखक :

ग. धा. कवीश्वर, एम्. ए.,

तत्त्वज्ञान व तर्कशास्त्राचे प्राध्यापक, होळकर कॉलेज, इंदूर; आणि 'The Metaphysics of Berkeley,' 'नीति आणि कलोपासना', 'पावित्र्यविडंबनाचा वाद' इत्यादि ग्रंथांचे लेखक

प्रकाशन :

गीताजयंति, रविवार, मार्गशीर्ष शु. ११,

दिनांक ९ डिसेंबर, संवत् २००८

इसवी सन १९५१ | किंमत बारा रुपये | शालिवाहन शक १८७३

प्रकाशक :
ग. वा. कवीश्वर, एम्. ए.
तत्त्वज्ञान प्राध्यापक, होळकर कॉलेज,
इंदूर (मध्यभारत)



मुद्रक :
कृ. वा. मराठे, बी. ए.
श्रीरामविजय प्रिं. प्रेस,
मुजुमदार वाडा, बडोदे.

श्री

प्रस्तावना



जें कांही सांगावयाचें तें बहुतेक सर्व मूळ ग्रंथातच सांगितलें गेलें असल्यानें प्रस्तावनेसाठीं आता विशेष असें कांही उरलें नाहीं! मात्र श्रीमद्भगवद्गीतेवर इतकें विपुल वाङ्मय उपलब्ध असता या ग्रंथलेखनानें प्रमुख वैशिष्ट्य व प्रयोजन काय तें येथें थोडक्यात दिग्दर्शित करणें इष्ट होईल.

गीतेंतील कृष्णाच्या उपदेशाचें नीतितत्त्व नीट समजून घेण्यासाठीं अर्जुनाच्या प्रारंभिक मनःस्थितीचें यथार्थ आकलन अत्यावश्यक आहे. यासाठीं या ग्रंथातील समग्र पूर्वखंड त्याप्रीत्यर्थ उपयोजिलेला आहे. इतक्या विस्तृत प्रमाणावर अर्जुनमानसमथन वाचकाना इतरत्र आढळलेलें वाटत नाहीं. अर्जुनाच्या वास्तविक मनोभूमिकेसंबंधीं आजपावेतों अनेक लहानथोर भाष्यकारानीं व्यक्त केलेले नानाविध अपसमज पाहून वाचकाना विस्मय वाटेल, व सत्यदर्शनाबद्दल आनंदहि होईल, असा विश्वास वाटतो! याच अनुरोधाने काम आणि मोह यातील–बहुधा दुर्लक्षित पण मूलगामी महत्त्वाचा–भेदहि स्पष्ट केलेला आढळून येईल

उत्तरखंडात कर्माकर्ममीमांसा केलेली आहे. त्यात नीतिशास्त्राची तात्त्विक चर्चा असून, गीतेंतील विचारसरणीची काही प्रमुख पाश्चिमात्य पंथाशीं तुलनाहि केली आहे. या विवेचनातून उद्भूत होणारा एक विशेष सिद्धान्त म्हणजे गीतोक्त आदर्श कर्म केवळ निष्कामच नव्हे तर वस्तुतः कार्यहि असलें पाहिजे हा होय. गेल्या कांही कालखंडात भारतीय विचारक्षेत्रात आदर्श कर्माच्या निष्कामतास्वरूपी एकान्त अंगावर अवास्तव भर दिला गेला आहे असें दिसून येतें अगदीं रानटी मानवसमाज वगळला तर कोणत्याहि देशातील राजकारण व समाजकारण त्यात प्रसृत होणाऱ्या नीतिशास्त्रविषयक तात्त्विक विचारप्रणालीवर कमीअधिक प्रमाणात आधारलेलें असतें राजकारण हें सामाजिक जीवनाचें फळ मानलें तर असा तत्त्वविचार हें त्याचें बव्हंशीं भूम्यंतर्गत व म्हणून बाह्य दृष्टीला सहसा प्रतीत न होणारें आधारभूत मूळ

म्हणता येईल. भारतीय संस्कृतींत तर अशा तात्त्विक विचारप्रणालीचा जीवनाच्या प्रत्येक अंगावर विशेषच प्रभाव पडत आला आहे. आणि त्यांतहि गीतेचें स्थान सर्व तात्त्विक वाङ्मयात या दृष्टीनें केवळ अद्वितीय आहे! जुना इतिहास दृष्टीआड केला तरी आधुनिक भारतातील बहुसंख्याक नेत्यांनीं स्वतःला गीतानुयायी म्हणविण्यात भूषण मानल्याचें दिसून येईल. त्यापैकीं कित्येकांनीं तर गीतेवर स्वतःच्या दृष्टिकोनानें विवरणेंहि लिहिलीं आहेत. अशा परिस्थितांत गीतोपदेशाचा येथील राजकीय व इतरहि घटनांवर किती खोल परिणाम झाला असण्याचा संभव आहे हें सांगणें नलगे! परंतु त्यांत दुर्दैव असें की, गीताकारांनीं उपदेशिलेल्या कर्मफलत्यागाच्या आदेशाचें वैयक्तिक दृष्ट्या कर्ता 'निष्काम' अथवा 'अनासक्त' असला म्हणजे त्यानें परिणामाची चिंता (मुळींच किंवा विशेष) बाळगावयास नको असें विपर्यस्त व अत्यंत अस्वाभाविक स्पष्टीकरण गृहीत धरण्यात येऊन, त्यापायीं अलीकडील कांहीं वर्षांत अनेक लहानमोठ्या अनिष्ट घटना—निष्काम मानल्या तरीहि अकार्य अशा कृती—देखील घडून आल्या! व कर्त्यांच्या वैयक्तिक 'शुद्ध बुद्धी' कडे बोट दाखवून त्यांच्या समर्थनाचाहि स्पष्टास्पष्ट प्रयत्न करण्यात आला परंतु मानवानें विचारांत चूक केली म्हणून तर्कशुद्ध निसर्ग आपला स्वाभाविक कार्यकारणक्रम कसा बदलेल? त्यामुळें, वरील अकार्य कृतींच्या तशाच दृष्टिकोनानें झालेल्या प्रतिक्रिया, व त्याच्या फिरून पुनर्प्रतिक्रिया अशी अनर्थमालिका सुरू झाली! या सर्व गोंधळवर्तुळात व्यक्तींचें काय बरेंवाईट झालें असेल तें असो; परंतु एकंदर देशाला मात्र या अशा कृतींचे दुष्परिणाम भोगावे लागले—व लागतील! त्याच्या तपशिलाशीं आम्हांला येथें कर्तव्य नाहीं; परंतु या परस्परविरोधी कृतींच्या मुळाशीं कर्मफलत्यागविषयक जी अति यांत्र सदोष कल्पना आहे तिजकडे वाचकांचें लक्ष गेलें म्हणजे पुरें आहे. गीतोक्त कर्मफलत्यागाचा खरा आशय व आदर्श कर्माचें वास्तव स्वरूप याचें विस्तृत स्पष्टीकरण या ग्रंथाच्या उत्तरखंडात केलें आहे.

शेवटच्या दोन प्रकरणांत गीतोपदिष्ट 'योगा'चें स्वरूप विशद केलें असून कर्मसंन्यास व कर्मयोग या उभय कल्पनांचें तदन्तर्गत विशिष्ट स्थान निश्चित करून दाखविलें आहे.

उपरोक्त विवेचनाच्या अनुषंगानें गीतेंतील कित्येक महत्त्वाच्या श्लोकांचें

रूढार्थांहून वेगळें असें स्वतंत्र स्पष्टीकरण केलेलें यांत आढळून येईल. तसें करितांना कांहीं शब्दप्रयोगांचे नवीन अर्थ सुचविले आहेत. कोठेकोठें हें वैशिष्ट्य वाचकाच्या ध्यानांत स्पष्टपणें आणून दिलें आहे, तर इतरत्र सूक्ष्म-दृष्टि अवलोकनानें तें कळून येईल. मूळ गीतेबरोबर दिलेली उल्लेखसूचि या संबंधांत उपयुक्त होईल. ग्रंथसूचि शेवटीं वेगळी दिली आहे.

सदाचारहीन बुद्धीपेक्षां बुद्धिहीन सदाचार इष्ट असला तरी सुबुद्ध सदाचार हा त्याहींपेक्षां श्रेष्ठ होय. किंबहुना तर्कनिष्ठ बुद्धीच्या आधाराशिवाय सदाचार कांहीं एका प्रमाणांत शक्य असला तरी पूर्णरूपेण संभवनीय वाटत नाहीं. बुद्धिहीन भावनेनें प्रेरित असें वर्तन प्रथम प्रथम श्रेष्ठ स्वरूपाचें भासलें तरी पुढें जाऊन दुष्परिणामी ठरतें असें अनेकवार आढळून आलें आहे. गीताकाराची नीतिशास्त्रविषयक विचारसरणी बुद्धिवादाच्या कसोटीस निर्भयपणें उतरणारी आहे याबद्दल आग्रहाला तरी संशय नाहीं. बुद्धीचें क्षेत्र संपल्यावर श्रद्धेलाहि योग्य स्थान असलें तरी बुद्धीच्याच प्रांतांत श्रद्धेला हस्त-क्षेप करूं देणें हितकारक ठरणार नाहीं. यासाठीं गीतेंतील नीतिशास्त्राच्या तर्कनिष्ठ शास्त्रशुद्ध अध्ययनाची कांहीं जणांकडून श्रद्धेच्या नांवाखालीं जी हेटाळणी केली जाते तिच्याशीं आम्ही सहमत नाहीं. अनेक वेळां अशा अध्ययनार्थ अपात्रता या हेटाळणीच्या मुळाशीं असते कीं काय असें म्हणावेसें वाटतें! गीतेविषयीं आदर बाळगणें म्हणजे स्वतःच्या विवेचक बुद्धीचीं द्वारें बंद करून केवळ भक्तिभावानें अश्रू ढाळणें नव्हे! किंबहुना, असें करणें म्हणजे त्या महान् ग्रंथाचा अनादरच होय! अतिबुद्धिवादाप्रमाणेंच अबुद्धि-वादहि सत्यदर्शनाला अशीं मारक ठरतो. विवेचक बुद्धीच्या भूमिकेवरून स्वीकारलेल्या योग्य प्रभावें निरसन करण्यांत कांहीं गीताभक्तांना कमीपणा भासत असला तरी खुद्द गीताकारांना तसें वाटण्याचें कारण दिसत नाहीं. गीतेचा उगमच मुळीं अशा संशयनिरसनार्थ आहे!

मुद्रितें तपासण्याची शक्य तितकी काळजी घेऊनहि कांहीं दोष राहिले याबद्दल खेद होतो. आमचें व मुद्रणाच्याचें भिन्न स्थळीं वास्तव्य बऱ्याच अंशीं या गोष्टीस कारणीभूत झालें आहे. किरकोळ स्वरूपाच्या चुका वगळून इतर दोषांचें शुद्धिपत्र सोबत जोडलें आहे. वाचकांनीं प्रथमच याप्रमाणें सुधारणा करून घ्यावी अशी आमची विनंति आहे.

मुद्रणाचे कामात श्री. नागेश कृष्णाजी काटे, बी.ए. ('मेसर्स गुड् कंपॅनियन्स्', पुस्तकविक्रेते व प्रकाशक, रावपुरा, बडोदें) यांचें, व तसेंच खुद्द मुद्रणालयाचे चालक श्री. कृष्णाजी वामन मराठे बी.ए. यांचें मनःपूर्वक साह्य झालें. उभयतांनीं ग्रंथाचें महत्त्व ओळखून सहानुभूति दर्शविल्यानें हें जिकिरीचें व मोठें काम काहींसें सुकर झालें.

शेवटीं, ज्याच्या कृपाप्रसादेंकरून ही कृति निर्माण होऊन प्रकाशित होऊं शकली त्या श्री शारदेच्या, आणि स्वतः श्री गीताकाराच्या, चरणारविंदीं लीन होऊन हें प्रास्ताविक संपवितों.

गुरुवार, का कृ ८ शके १८७३
ता. २२-११-१९५१
होळकर कॉलेज, इंदूर (मध्यभारत)

ग. वा. कवीश्वर

शुद्धिपत्र (शिवाय पृ. ५८ पाहा)

१ गीतेचे मूळ श्लोक

पृष्ठ	अध्याय	श्लोक	चरण	अशुद्ध	शुद्ध
४	१	४४	३	नियत	नियतं
६	२	१२	२	नमे	नेमे
७	२	२१	४	हान्त	हन्ति
८	२	३१	१	चावक्ष्य	चावेक्ष्य
८	२	३७	२	महीम	महीम्
१८	५	१	४	सुनिश्चितन्	सुनिश्चितम्
,,	,,	८	४	म्रच्छ	न्गच्छ
१९	,,	२४	३	योगीत्रह्मनिर्याणं	योगी ब्रह्मनिर्वाणं
२५	७	३०	२	विदुः	विदुः
२७	८	२४	३	गच्छाम्ति	गच्छन्ति
२९	९	२०	२	स्वर्गति	स्वर्गतिं
३०	,,	२३	१	देवता भक्ता	देवताभक्ता
,,	,,	२५	२	पितृ	पितॄ
३२	१०	१४	३	व्यक्ति	व्यक्तिं
३३	,,	३१	१	पवतास्मि	पवतामस्मि
,,	,,	३८	३	चवास्मि	चैवास्मि
३५	११	१३	१	त्सन	त्सन
४४	१३	३१	३	कान्तेय	कौन्तेय
४६	१४	२२	१	प्रवृत्ति	प्रवृत्तिं
४७	१५	९	१	श्रोत	श्रोत्रं
४९	१६	१२	१	शत	शतै
५१	१७	१६	१	सौम्यत्व	सौम्यत्वं
,,	,,	१८	१	पूजार्य	पूजार्थं
५२	,,	२१	३	चपरिक्लिष्टं	च परिक्लिष्टं
५४	१८	३०	१	प्रवृत्ति	प्रवृत्तिं
५६	,,	५०	१	प्राप्तो	प्राप्तो

२ गीतातत्त्वदर्शन

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२०	शीर्षक	पहिले	विसरें

२७	५	साडेवीस	साडेतेवीस
४१ (टीप)	३	व निर्द्वंद्व	निर्द्वंद्वता
५६	२१	for	far
५८	९	६५	३५
७०	१५	निबघ्नाति	निबध्नाति
७८	१७, २१	एकांगी व अयथार्थ	अयथार्थ
८०	२६	प्राप्त न व्हावीं	प्राप्त व्हावीं
८१	१८	कर्तव्यकम	कर्तव्यकर्में
८३	१	तितिक्षस्व	स्तितिक्षस्व
८५	शेवटची	असलें	असलें तरी
९३	२	२७	२८
१०३	२५	युद्धयस्व	युध्यस्व
१११	२०	युद्ध्यस्व	युध्यस्व
११३	१८	६	३
१३३	१३	प्राप्त कर्तव्य	प्राप्त परिस्थितींतलें कर्तव्य
१३५	१	घराण्यात जन्म	प्रकारचा पुनर्जन्म
,,	४	स्वर्गलोकं	स्वर्गलोकं
१५४	२	३	१
१५६	१९	मध्यें	मध्ये
१७४	१३	भोक्तं	भोक्त
१७९	१९	सरस्तति	सरस्वती
१८६	शेवटची	निंदिसि	निंदिति
१९४	१५	न्यार्थः	न्पार्थः
२०७	खालून तिसरी	स्वजनविषयक	स्वपक्षविषयक
२०७	खालून दुसरी	त्याचे	त्याचे
२५९	१२	(पृ. ६१-६२)	(पृ. ६१-६२ जा. ट. आ.)
३०६	खालून दुसरी	if	of
३१३ टीप	१	अर्थ	अथ
३२४	१५	कसा	कसें
३५०	४	कर्मणा गहनो	कर्मणो गहना

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
३३८	२०	वरें;	वरें;
३४७	१६	यद्‌श्नासी	यद्‌श्नासि
३५४	२५	लागतो.	लागतो;
,,	२६	असतो;	असतो.
३५९	४	असतात	असतात.
३८१	२६	नाहीं.)'	नाहीं.)].'
३९३	२२	३२]',	३२]'.
३९६	२१	कर्तृत्व	कर्तृत्व
३९७	७	तें कर्म जर कार्यकर्म	कर्म जर कार्य
४००	२४	पृ. ५१	पृ. ५१ वर
,,	२८	हें भक्तास	हें गीताभक्तास
४१९	१२	name.	name...
४२३	१२	श	शत्रू
,,	२०	अर्थीअर्थी	अर्थाअर्थी
,,	२७	प्राणीमात्राची	प्राणिमात्राची
४२६	३	बुद्धिफलाविषयीं	बुद्धि फलाविषयीं
,,	खालून दुसरी	Principil	Principii
४२७	१०	फोलपण	फोलपणा
४२९	६	१८-१३	१८-७३
४४०	२	हें युद्ध कर."	हें युद्ध कर." (३-३०).
४५७	३५	आचरावा	आचरावा.
४६८	७	तद्धानाद	तद्ध्यानाद
४७० टीप	१	रूपयाग	रूपयोग
४७२	शेवटची	स्थितप्रज्ञाचा	स्थितप्रज्ञाची
४७३	२४	तिष्ठघ्य	तिष्ठत्य
४७५	२६	शक्य	शक्यं
४८०	१७	उपदेक्ष्यन्सि	उपदेक्ष्यन्ति
४८८	३	समर्थ	समर्थं

अनुक्रमणिका



गीतातत्त्वदर्शन

प्रास्ताविक

पूर्वखंड

अर्जुनमानसमंथन

उत्तर खंड

कर्माकर्ममीमांसा

प्रकरण एकविसावें गीताकाराचा बुद्धियोग (४३० ४५७)

प्रकरण बाविसावें गीतेंतील कांही कूटस्थळें (४५८ ४८३)

ॐ श्रीसरस्वत्यै नमः

अथ श्रीमद्भगवद्गीता

'गीतातत्त्वदर्शना'
तील उल्लेखाची
सूचि †

प्रथमोऽध्यायः



धृतराष्ट्र उवाच

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।
मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ॥ १ ॥

संजय उवाच

दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।
आचार्यमुपसङ्गम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥
पश्यैतां पाण्डुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।
व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३ ॥
अत्र शूरा महेष्वासा भीमार्जुनसमा युधि । १९५
युयुधानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ ४ ॥
धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान् । १९५
पुरुजित्कुन्तिभोजश्च शैब्यश्च नरपुङ्गवः ॥ ५ ॥
युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च वीर्यवान् । १९८
सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्व एव महारथाः ॥ ६ ॥
अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ।
नायका मम सैन्यस्य संज्ञार्थं तान्ब्रवीमि ते ॥ ७ ॥

† अधोरेखित पृष्ठांत श्लोकाचें शब्दशः भाषांतर अथवा विस्तृत विवेचन आढळेल, कंसातील आकडे तळटीपा दर्शवितात. किरकोळ उल्लेख वगळले आहेत

१९ भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिंजय ।
अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥ ८ ॥
१९५ अन्ये च बहव शूरा मदर्थे त्यक्तजीविता ।
नानाशस्त्रप्रहरणा सर्वे युद्धविशारदा ॥ ९ ॥
अपर्याप्त तदस्माक बल भीष्माभिरक्षितम् ।
पर्याप्त त्विदमेतेषा बल भीमाभिरक्षितम् ॥१०॥
अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिता ।
भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्त सर्व एव हि ॥११॥
तस्य सजनयन्हर्ष कुरुवृद्ध पितामह ।
सिहनाद विनद्योच्चै शङ्ख दध्मौ प्रतापवान् ॥१२॥
तत शङ्खाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखा ।
सहसैवाभ्यहन्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥१३॥
तत श्वेतैर्हयैर्युक्ते महति स्यन्दने स्थितौ ।
माधव पाण्डवश्चैव दिव्यौ शङ्खौ प्रदध्मतु ॥१४॥
पाञ्चजन्य हृषीकेशो देवदत्त धनजय ।
पौण्ड्र दध्मौ महाशङ्ख भीमकर्मा वृकोदर ॥१५॥
अनन्तविजय राजा कुन्तीपुत्रो युधिष्ठिर ।
नकुल सहदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥१६॥
काश्यश्च परमेष्वास शिखण्डी च महारथ ।
धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापराजित ॥१७॥
द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वश पृथिवीपते ।
सौभद्रश्च महाबाहु शङ्खान्दध्मु पृथक् पृथक् ॥१८॥
स घोषो धार्तराष्ट्राणा हृदयानि व्यदारयत् ।
नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥१९॥
१९८-९० अथ व्यवस्थितान्दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान् कपिध्वज ।
प्रवृत्ते शस्त्रसपाते धनुरुद्यम्य पाण्डव ॥२०॥
हृषीकेश तदा वाक्यमिदमाह महीपते ।

अर्जुन उवाच

१०० सेनयोरुभयोर्मध्ये रथ स्थापय मेऽच्युत ॥२१॥

यावदेतान्निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान् । १९९
कैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन्रणसमुद्यमे ॥२२॥
योत्स्यमानानवेक्षेऽहं य एतेऽत्र समागताः । १६८, १९९,
धार्तराष्ट्रस्य दुर्बुद्धेर्युद्धे प्रियचिकीर्षवः ॥२३॥ २१२, २००

सञ्जय उवाच

एवमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत । १९९
सेनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥२४॥
भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम् । २०, १९९,
उवाच पार्थ पश्यैतान्समवेतान्कुरूनिति ॥२५॥ २१० २१९
तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितॄनथ पितामहान् । १९४, १९९,
आचार्यान्मातुलान्भ्रातॄन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ॥२६॥ २००, २१०, २२०
श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि । १९४, १९९,
तान्समीक्ष्य स कौन्तेयः सर्वान्बन्धूनवस्थितान् ॥२७॥ २००, २२०
कृपया परयाविष्टो विषीदन्निदमब्रवीत् । २४, ४४ ४५,

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम् ॥२८॥ ७३, १०९
२००, २१८ २२५, २२८ २८
सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति । २४, ४४ ४५,
वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ॥२९॥ १४९, १९९
गाण्डीवं स्रंसते हस्तात्त्वक्चैव परिदह्यते । २४, ४४ ४५,
न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे मनः ॥३०॥ १४०, १९०
निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव । २४, ४४ ४५,
न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥३१॥ ४०, १०९,
१२८, १७४, १९०, २०१, २०३, २१२, २१८
न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च । २४, ४० ४८,
किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥३२॥ १६०, १६७,
(२००) २०३, २१२, २१५, (२१७) २२३

२४, ४५ ४८, येपामर्थे काङ्क्षित नो राज्य भोगा सुखानि च ।
२०३ ४, २०८- त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणास्त्यक्त्वा धनानि च ॥३३॥
२२१
२५, ४८ ५२ आचार्या पितर पुत्रास्तथैव च पितामहा ।
२०३-४, २१०, मातुला श्वशुरा पौत्रा श्याला सम्बन्धिनस्तथा॥३४॥
२१६
२५, २८, ४८ एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।
५२, ५८ ५९, अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतो किं नु महीकृते ॥३५॥
७७, १७४, २०३ ४, २१२, २३७
२५, ५१, १०२, निहत्य धार्तराष्ट्रान्न का प्रीति स्याज्जनार्दन ।
१६८, १९९, पापमेवाश्रयेदस्मान्हत्वैतानाततायिन ॥३६॥
१७४, २००, २०२, २०४, २१०, २२१
२५, १७४, तस्मान्नार्हा वय हन्तु धार्तराष्ट्रान्स्वबान्धवान् ।
१९९, २००, स्वजन हि कथ हत्वा सुखिन स्याम माधव ॥३७॥
२०२, २०४, २०९, २२१ २२
२५, ५१, १६८, यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतस ।
२०२, २०४ कुलक्षयकृत दोष मित्रद्रोहे च पातकम् ॥३८॥
२५, ५१, २००, कथ न ज्ञेयमस्माभि पापादस्मान्निवर्तितुम् ।
२०४ ५ कुलक्षयकृत दोष प्रपश्यद्भिर्जनार्दन ॥३९॥
२५, ६४, १२९ कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्मा सनातना ।
धर्मे नष्टे कुल कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥४०॥
२५, ६४, १२९ अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रदुष्यन्ति कुलस्त्रिय ।
स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसकर ॥४१॥
२५, १२९, सकरो नरकायैव कुलघ्नाना कुलस्य च ।
१३४. पतन्ति पितरो ह्येपा लुप्तपिण्डोदकक्रिया ॥४२॥
२५, ६४, १२९ दोषैरेतै कुलघ्नाना वर्णसकरकारकै ।
उत्साद्यन्ते जातिधर्मा कुलधर्माश्च शाश्वता ॥४३॥
२५, १०७ उत्सन्नकुलधर्माणा मनुष्याणा जनार्दन ।
नरके नियत वासो भवतीत्यनुशुश्रुम ॥४४॥

अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम्। २५,५१,१११,
यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥४५॥ ११३, १२१,
१२९, १६७, १७४, १९९, २००, २०५.

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः। २५, २८, ७७,
धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥४६॥ १६८, १८५,
१८७-८८, (२००), २०४, २३७.

संजय उवाच

एवमुक्त्वार्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत्। २५, ७३, २०५.
विसृज्य सशरं चापं शोकसंविग्नमानसः ॥४७॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादेऽर्जुनविषादयोगो नाम
प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥

द्वितीयोऽध्यायः

संजय उवाच

तं तथा कृपयाविष्टमश्रुपूर्णाकुलेक्षणम्। २६, ७३,२२५,
विषीदन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥ १ ॥ २२७-२८.

श्रीभगवानुवाच

कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम्। २६, ४२, ६७,
अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्तिकरमर्जुन ॥ २ ॥ ७२, १२२
क्लैब्यं मा स्म गमः पार्थ नैतत्त्वय्युपपद्यते। २६, ४३, ६७,
क्षुद्रं हृदयदौर्बल्यं त्यक्त्वोत्तिष्ठ परंतप ॥ ३ ॥ ७२, ११३,
२२८.

अर्जुन उवाच

कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन। २६, १४८,
इषुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हावरिसूदन ॥ ४ ॥ २०५, (२०७),
२१५.

गुरूनहत्वा हि महानुभावान् २६, ५१, ५२-
श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके। ६०, १२१,

१६८, १७४ हत्वार्थकामास्तु गुरूनिहैव
७५, २०२, भुञ्जीय भोगान्रुधिरप्रदिग्धान् ॥ ५ ॥
२०५, (२०७)
२६, ४४ ४५, न चैतद्विद्म कतरन्नो गरीयो
१७५, २०२, यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयु ।
२०५, २०८-९, यानेव हत्वा न जिजीविषाम-
२१३, २३७ स्तेऽवस्थिता प्रमुखे धार्तराष्ट्रा ॥ ६ ॥
१४, २६, ४४ कार्पण्यदोषोपहतस्वभाव
४५, ६७, २२५ पृच्छामि त्वा धर्मसमूढचेता ।
२२६ यच्छ्रेय स्यान्निश्चित ब्रूहि तन्मे
शिष्यस्तेऽह शाधि मा त्वा प्रपन्नम् ॥ ७ ॥
२६, ४४ ४५, न हि प्रपश्यामि ममापनुद्याद्
७३, १०७, यच्छोकमुच्छोषणमिन्द्रियाणाम् ।
(१४९), २०५ अवाप्य भूमावसपत्नमृद्ध
राज्य सुराणामपि चाधिपत्यम् ॥ ८ ॥

सजय उवाच

२६ एवमुक्त्वा हृषीकेश गुडाकेश परतप ।
न योत्स्य इति गोविन्दमुक्त्वा तूष्णीं बभूव ह ॥ ९ ॥
२६, ७३ तमुवाच हृषीकेश प्रहसन्निव भारत ।
सेनयोरुभयोर्मध्ये विषीदन्तमिद वच ॥१०॥

श्रीभगवानुवाच

१२ १३, २६, अशोच्यानन्वशोचस्त्व प्रज्ञावादाश्च भाषसे ।
७३, १२०, गतासूनगतासूश्च नानुशोचन्ति पण्डिता ॥११॥
२३१-४०, २९४
१८२ न त्वेवाह जातु नास न त्व नेमे जनाधिपा ।
न चैव न भविष्याम सर्वे वयमत परम् ॥१२॥
६७, १४७ देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमार यौवन जरा ।
तथा देहान्तरप्राप्तिर्धीरस्तत्र न मुह्यति ॥१३॥
८३, ८८, १४६ मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदु खदा ।
१४८, २७५, आगमापायिनोऽनित्यास्तास्तितिक्षस्व भारत ॥१४॥
(२७७)

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ । ८३, १४६-४८,
समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥१५॥ २७६.
नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥१६॥
अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् । १७५.
विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥१७॥
अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः । १०३, ११०,
अनाशिनोऽप्रमेयस्य तस्माद्युध्यस्व भारत ॥१८॥ १११, ३९७.
य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम् । १२३, १७५.
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥१९॥
न जायते म्रियते वा कदाचिन् १७५.
नायं भूत्वा भविता वा न भूयः ।
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो
न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥२०॥
वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम् । १७५-७६,
कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम् ॥२१॥ (२०४).
वासांसि जीर्णानि यथा विहाय १२३.
नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।
तथा शरीराणि विहाय जीर्णा-
न्यन्यानि संयाति नवानि देही ॥२२॥
नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः । १७६.
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥२३॥
अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च । १७६
नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ॥२४॥
अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते । १२३, २२९,
तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥२५॥ २३०.
अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् । २२९.
तथापि त्वं महाबाहो नैनं शोचितुमर्हसि ॥२६॥
जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च । २२९, (२४७)
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥२७॥

२२९ अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥२८॥
आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेन-
माश्चर्यवद्वदति तथैव चान्य ।
आश्चर्यवच्चैनमन्य शृणोति
श्रुत्वाप्येन वेद न चैव कश्चित् ॥२९॥
१२३, १३२, देही नित्यमवध्योऽय देहे सर्वस्य भारत ।
१७६, (२०२) तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्व शोचितुमर्हसि ॥३०॥
१०५, १२८ स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।
३५३ धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥३१॥
१३१. यदृच्छया चोपपन्न स्वर्गद्वारमपावृतम् ।
सुखिन क्षत्रिया पार्थ लभन्ते युद्धमीदृशम् ॥३२॥
६३,१२९,१३५ अथ चेत्त्वमिम धर्म्यं सग्राम न करिष्यसि ।
तत स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥३३॥
६३. अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽव्ययाम् ।
सभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥३४॥
६३. भयाद्रणादुपरत मस्यन्ते त्वा महारथा ।
येषा च त्व बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥३५॥
६३ अवाच्यवादाश्च बहून्वदिष्यन्ति तवाहिता ।
निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दु खतर नु किम् ॥३६॥
१०९, ११०, हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम
१३९, २५८, तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चय ॥३७॥
३१२, (४८१)
४७, ८४, १०५, सुखदु खे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ ।
१३५, १७२ ततो युद्धाय युज्यस्व नैव पापमवाप्स्यसि ॥३८॥
४३४, ४८१
(४३), १०५ एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धिर्योगे त्विमा शृणु ।
४८०, (४८१) बुद्ध्या युक्तो यया पार्थ कर्मबन्ध प्रहास्यसि ॥३९॥
(१८०-८१), नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।
२०० स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥४०॥

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन ।	२७०-७१, २८४.
बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥४१॥	
यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपश्चितः ।	१०६, (३८२).
वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ॥४२॥	
कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ।	९०, १०६.
क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥४३॥	
भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृतचेतसाम् ।	९०, १०५,
व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥४४॥	१०६, २७०-७१.
त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन ।	६. ९०, ३८१,
निर्द्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥४५॥	(३८२), ४६१.
यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।	९०, ३८१-८२.
तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥४६॥	
कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।	३५५-३६१,
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥४७॥	४३२, (४४९).
योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय ।	९०, ११०,
सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ४८॥	२२१. (४४९).
दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।	१११, २२६,
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥४९॥	३१५, ३६१,
	३६६, (४४९), ४५३.
बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।	११०, ४५०),
तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥५०॥	४५३.
कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ।	२९८, ३६१,
जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः पदं गच्छन्त्यनामयम् ॥५१॥	४५३.
यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।	६८, १०३-४,
तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥५२॥	१०७, (१०८,
	१०९), १५४, १६०-६३, २९४.
श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।	१०३-११०,
समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥५३॥	२९४.

अर्जुन उवाच

४७,(९० ९१) स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव ।
स्थितधी किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम् ॥५४॥

श्रीभगवानुवाच

(९१) १०५ प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान् ।
१७७, ३२६, आत्मन्येवात्मना तुष्ट स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥५५॥
४१७ १८
८४, १०५, दु खेष्वनुद्विग्नमना सुखेषु विगतस्पृह ।
२७६, (२७७) वीतरागभयक्रोध स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥५६॥
८४ (९०), य सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।
२७६ नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५७॥
यदा सहरते चाय कूर्मोऽङ्गानीव सर्वश ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५८॥
२४३ विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिन ।
रसवर्ज रसोऽप्यस्य पर दृष्ट्वा निवर्तते ॥५९॥
यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चित ।
इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभ मन ॥६०॥
तानि सर्वाणि सयम्य युक्त आसीत मत्पर ।
वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६१॥
७५,९७, ११६, ध्यायतो विषयान्पुस सङ्गस्तेषूपजायते ।
२४१ ४८,२८६ सङ्गात्सजायते काम कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥६२॥
७५,९७ ११६, क्रोधाद्भवति समोह समोहात्स्मृतिविभ्रम ।
२४१ ४८,२८६ स्मृतिभ्रशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥६३॥
२७७, २८६ रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।
आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥६४॥
२८६, २९८ प्रसादे सर्वदु खाना हानिरस्योपजायते ।
प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धि पर्यवतिष्ठते ॥६५॥
८३, २८४ नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।
८६ न चाभावयत शान्तिरशान्तस्य कुत सुखम् ॥६६॥

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते । २७१.
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि ॥६७॥
तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६८॥
या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥६९॥
आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं
समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ।
तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे
स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥७०॥
विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निःस्पृहः । (९१), १४१,
निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥७१॥ २७७, ४७०.
एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति । २९८, ३४३.
स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥७२॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे सांख्ययोगो नाम
द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

तृतीयोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन । ११०, २५१,
तत्किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ॥ १ ॥ (४४९), ४७७.
व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीव मे । १०१, १७७.
तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥ २ ॥

श्रीभगवानुवाच

लोकेऽस्मिन्द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयानघ । ४५२-५३,
ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ ३ ॥ ४८०-८१.
न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते । ४७९, ४८०.
न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ४ ॥

६१, न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।
४७३ ७५ कार्यते ह्यवश कर्म सर्व प्रकृतिजैर्गुणै ॥ ५ ॥
१४९, ४७९ कर्मेन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
इन्द्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचार स उच्यते ॥ ६ ॥
४५२ ५३ यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
४७८, ४७९ कर्मेन्द्रियै कर्मयोगमसक्त स विशिष्यते ॥ ७ ॥
११० ३५२ नियत कुरु कर्म त्व कर्म ज्यायो ह्यकर्मण ।
शरीरयात्रापि च ते न प्रसिद्ध्यदकर्मण ॥ ८ ॥
यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽय कर्मबन्धन ।
तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्ग समाचर ॥ ९ ॥
सहयज्ञा प्रजा सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापति ।
अनेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥१०॥
४९८ देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु व ।
परस्पर भावयन्त श्रेय परमवाप्स्यथ ॥११॥
इष्टान्भोगान्हि वो देवा दास्यन्ते यज्ञभाविता ।
तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुङ्क्ते स्तेन एव स ॥१२॥
यज्ञशिष्टाशिन सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषै ।
भुञ्जते ते त्वघ पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥१३॥
२४७, ४७९ अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसभव ।
यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञ कर्मसमुद्भव ॥१४॥
कर्म ब्रह्मोद्भव विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ।
तस्मात्सर्वगत ब्रह्म नित्य यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥१५॥
४७९ एव प्रवर्तित चक्र नानुवर्तयतीह य ।
अघायुरिन्द्रियारामो मोघ पार्थ स जीवति ॥१६॥
३२६, ४७१ यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानव ।
आत्मन्येव च सतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥१७॥
नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।
न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रय ॥१८॥
२५५, (२७३), तस्मादसक्त सतत कार्यं कर्म समाचर ।
४२८, ४७८ असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुष ॥१९॥

कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः। ३६८, ४३९,
लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥२०॥ ४७८.
यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः। १३८, ३३९,
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥२१॥ ३५१, ३६८.
न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन। १२५, ३६८,
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥२२॥ ४३९.
यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः। ३६८.
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥२३॥
उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम्। १२९-३०,
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥२४॥ ३६८, ४२४.
सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत।
कुर्याद्विद्वांस्तथासक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥२५॥
न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसङ्गिनाम्।
जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥२६॥
प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः। १४२.
अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥२७॥
तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयोः। १४१.
गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥२८॥
प्रकृतेर्गुणसंमूढाः सज्जन्ते गुणकर्मसु। १४१.
तानकृत्स्नविदो मन्दान्कृत्स्नविन्न विचालयेत् ॥२९॥
मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा। (२४५), ४४०,
निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥३०॥ ४४९, ४५५,
४७७.

ये मे मतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवाः।
श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥३१॥
ये त्वेतदभ्यसूयन्तो नानुतिष्ठन्ति मे मतम्।
सर्वज्ञानविमूढांस्तान्विद्धि नष्टानचेतसः ॥३२॥
सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि।
प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥३३॥

(८६). इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।
तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥३४॥
श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥३५॥

अर्जुन उवाच

१७७, २६८, अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ।
(३१३, ३१६) अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः ॥३६॥

श्रीभगवानुवाच

२४६. काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।
महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥३७॥
धूमेनाव्रियते वह्निर्यथादर्शो मलेन च ।
यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥३८॥
७५-७६. आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ।
कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥३९॥
७५-७६, १५०. इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।
एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥४०॥
३१३. तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।
पाप्मानं प्रजहिह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥४१॥
२७९. इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥४२॥
११०, ३१३. एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।
जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥४३॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे कर्मयोगो नाम
तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

चतुर्थोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

४५५. इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् ।
विवस्वान्मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽब्रवीत् ॥ १ ॥

एवं परम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।
स कालेनेह महता योगो नष्टः परंतप ॥ २ ॥
स एवायं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ।
भक्तोऽसि मे सखा चेति रहस्यं ह्येतदुत्तमम् ॥ ३ ॥

अर्जुन उवाच

अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।
कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥ ४ ॥

श्रीभगवानुवाच

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन । १८३.
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ५ ॥
अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् । १८३.
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ ६ ॥
यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत । ४, १०, १२५,
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ७ ॥ १२९, ३३६, ३६८.
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् । ४, १२५, ३३६,
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ८ ॥ ३६०, ३६८, ४२३.
जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः । १२५, (२४७),
त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥ ९ ॥ ३६८, ४३९.
वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः । २७७.
बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥१०॥
ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥११॥
काङ्क्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।
क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥१२॥
चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः । ३७८-७९,
तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम् ॥१३॥ ३८१.
न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा । ३६१, ३६८,
इति मां योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्यते ॥१४॥ ४२४, ४४९.

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभि ।
कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वै पूर्वतरं कृतम् ॥१५॥
१२६ २७. किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिता ।
तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥१६॥
१२६ २७,१५४, कर्मणो ह्यपि बोद्धव्य बोद्धव्य च विकर्मण ।
१५९, ३५० अकर्मणश्च बोद्धव्य गहना कर्मणो गति ॥१७॥
१२६ २७ कर्मण्यकर्म य पश्येदकर्मणि च कर्म य ।
(१५४) स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्त कृत्स्नकर्मकृत् ॥१८॥
यस्य सर्वे समारम्भा कामसकल्पवर्जिता ।
ज्ञानाग्निदग्धकर्माण तमाहु पण्डित बुधा ॥१९॥
(१५४), ३६२ त्यक्त्वा कर्मफलासङ्ग नित्यतृप्तो निराश्रय ।
कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति स ॥२०॥
निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रह ।
शारीर केवल कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥२१॥
(८६) यदृच्छालाभसतुष्टो द्वन्द्वातीतो विमत्सर ।
सम सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते ॥२२॥
गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतस ।
यज्ञायाचरत कर्म समग्र प्रविलीयते ॥२३॥
ब्रह्मार्पण ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।
ब्रह्मैव तेन गन्तव्य ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥२४॥
दैवमेवापरे यज्ञ योगिन पर्युपासते ।
ब्रह्माग्नावपरे यज्ञ यज्ञेनैवोपजुह्वति ॥२५॥
श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये सयमाग्निषु जुह्वति ।
शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति ॥२६॥
सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।
आत्मसयमयोगाग्नौ जुह्वति ज्ञानदीपिते ॥२७॥
द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथापरे ।
स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतय सशितव्रता ॥२८॥
अपाने जुह्वति प्राण प्राणेऽपान तथापरे ।
प्राणापानगती रुद्ध्वा प्राणायामपरायणा ॥२९॥

अपरे नियताहाराः प्राणान्प्राणेषु जुह्वति ।
सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषाः ॥३०॥
यज्ञशिष्टामृतभुजो यान्ति ब्रह्म सनातनम् ।
नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम ॥३१॥
एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।
कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानेवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥३२॥
श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परंतप । ४३३, ४७७.
सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥३३॥
तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया । २७९, ४३४,
उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥३४॥ ४३७, ४८०.
यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पाण्डव । ६८, १०५,
येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥३५॥ ११५, १३५,
१५४, ३२८, ४३४, ४३५, ४८०.
अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः । १३५.
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि ॥३६॥
यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन । ४३३, ४७७.
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥३७॥
न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते । १२२, ४३७.
तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥३८॥
श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः । २८०, ३४४.
ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥३९॥
अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति । १०१, २८०,
नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ॥४०॥ ३४४.
योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् । ४३३, ४५२,
आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ॥४१॥ ४७७.
तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः । १२२, १२८,
छित्त्वैनं संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥४२॥ ४३४.

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानकर्मसंन्यासयोगो नाम
चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

पञ्चमोऽध्याय

अर्जुन उवाच

४४, १७७, सन्यास कर्मणा कृष्ण पुनर्योग च शसमि ।
४७७, ४८२ यच्छ्रेय एतयोरेक तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच

४२ ४३ ४५२ सन्यास कर्मयोगश्च नि श्रेयसकरावुभौ ।
५३, ४७६ ८२ तयोस्तु कर्मसन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ २ ॥
४०, ४७१ ज्ञेय स नित्यसन्यासी यो न द्वेष्टि न काङ्क्षति ।
निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुख बन्धात्प्रमुच्यते ॥ ३ ॥
४२, ००,४०२, साख्ययोगौ पृथग्बाला प्रवदन्ति न पण्डिता ।
४७३, ४७८ एकमप्यास्थित सम्यगुभयोर्विन्दते फलम् ॥ ४ ॥
४२, १०४ यत्साख्यै प्राप्यते स्थान तद्योगैरपि गम्यते ।
४७२, ४७३, एक साख्य च योग च य पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥
४७८

१४३, ४७२ सन्यासस्तु महाबाहो दु खमाप्तुमयोगत ।
(४७३) योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म नचिरेणाधिगच्छति ॥ ६ ॥
३२६ योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रिय ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ ७ ॥
१४२ (२६१) नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।
पश्यञ्शृण्वन्स्पृशञ्जिघ्रन्नश्नन्गच्छन्स्वपञ्श्वसन् ॥ ८ ॥
१४२ (२६१) प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ९ ॥
१३६ ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्ग त्यक्त्वा करोति य ।
लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा ॥१०॥
कायेन मनसा बुद्धया केवलैरिन्द्रियैरपि ।
योगिन कर्म कुर्वन्ति सङ्ग त्यक्त्वात्मशुद्धये ॥११॥
३६४ युक्त कर्मफल त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।
अयुक्त कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥१२॥

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी । १३२.
नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥१३॥
न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।
न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥१४॥
नादत्ते कस्यचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः ।
अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥१५॥
ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।
तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥१६॥
तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः । ३४३.
गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥१७॥
विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥१८॥
इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः । ८६, ३४३,
निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥१९॥ ४५१, ४८३.
न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् । (८६), २७६,
स्थिरबुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥२०॥ २९७, २९८.
बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम् । ९३, (२७७),
स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥२१॥ ३४३, ४८१.
ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते । (२७७)
आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥२२॥
शक्नोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।
कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥२३॥
योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथान्तर्ज्योतिरेव यः । ३४३.
स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥२४॥
लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः । ३०१, ३२६,
छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः ॥२५॥ ३४३, ४४०.
कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् । २७७.
अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥२६॥
स्पर्शान्कृत्वा बहिर्बाह्यांश्चक्षुश्चैवान्तरे भ्रुवोः । ९३.
प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यन्तरचारिणौ ॥२७॥

१७७ यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायण ।
विगतेच्छाभयक्रोधो य सदा मुक्त एव स ॥२८॥
३२६, ३४३ भोक्तार यज्ञतपसा सर्वलोकमहेश्वरम् ।
सुहृद सर्वभूताना ज्ञात्वा मा शान्तिमृच्छति ॥२९॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसवादे कर्मसन्यासयोगो नाम
पञ्चमोऽध्याय ॥ ५ ॥

षष्ठोऽध्याय

श्रीभगवानुवाच

२५५, ३६३, अनाश्रित कर्मफल कार्य कर्म करोति य ।
३६४, ४५८, स सन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रिय ॥ १ ॥
४४०, ४७२, ४७३, ४८०
४४९, ४७२, य सन्यासमिति प्राहुर्योग त विद्धि पाण्डव ।
४७३, ४७८ न ह्यसन्यस्तसकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥
४५३, ४५९ ६०, आरुरुक्षोर्मुनेर्योग कर्म कारणमुच्यते ।
४७२, ४७८ योगारूढस्य तस्यैव शम कारणमुच्यते ॥ ३ ॥
४४९, ४६०, यदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुषज्जते ।
४७२, ४७७ सर्वसकल्पसन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥ ४ ॥
१३४, २५६ उद्धरेदात्मनात्मान नात्मानमवसादयेत् ।
३००, ३४५, आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मन ॥ ५ ॥
३६०, ४३७
३००, ३४५ बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जित ।
अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६ ॥
२७६ जितात्मन प्रशान्तस्य परमात्मा समाहित ।
शीतोष्णसुखदु खेषु तथा मानापमानयो ॥ ७ ॥
ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रिय ।
युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाञ्चन ॥ ८ ॥
सुहृन्मित्रार्युदासीनमध्यस्थद्वेष्यबन्धुषु ।
साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥ ९ ॥

योगी युञ्जीत सततमात्मानं रहसि स्थितः । ४५२, ४७०.
एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥१०॥ ४७१.
शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ।
नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥११॥
तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः ।
उपविश्यासने युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये ॥१२॥
समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः ।
संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥१३॥
प्रशान्तात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिव्रते स्थितः ।
मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥१४॥
युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी नियतमानसः ।
शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥१५॥
नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्नतः ।
न चातिस्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥१६॥
युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।
युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥१७॥
यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।
निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥१८॥
यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता । ४५१.
योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥१९॥
यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।
यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥२०॥
सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् । ९२.
वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥२१॥
यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः । ४५१.
यस्मिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥२२॥
तं विद्याद् दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम् । ४५४.
स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥२३॥
संकल्पप्रभवान्कामांस्त्यक्त्वा सर्वानशेषतः । २७३.
मनसैवेन्द्रियग्रामं विनियम्य समन्ततः ॥२४॥

शनै शनैरुपरमेद्‌बुद्ध्या धृतिगृहीतया ।
आत्मसस्थ मन. कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥२५॥
यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमस्थिरम् ।
ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वश नयेत् ॥२६॥
प्रशान्तमनस ह्येन योगिन सुखमुत्तमम् ।
उपैति शान्तरजस ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥२७॥
२९८, ३४३ युञ्जन्नेव सदात्मान योगी विगतकल्मष ।
सुखेन ब्रह्मसस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥२८॥
३२७ सर्वभूतस्थमात्मान सर्वभूतानि चात्मनि ।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शन ॥२९॥
३२७. यो मा पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
तस्याह न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥३०॥
३ ७. सर्वभूतस्थित यो मा भजत्येकत्वमास्थित ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥३१॥
२७६ आत्मौपम्येन सर्वत्र सम पश्यति योऽर्जुन ।
सुख वा यदि वा दु ख स योगी परमो मत ॥३२॥

अर्जुन उवाच

११२, (१७८) योऽय योगस्त्वया प्रोक्त साम्येन मधुसूदन ।
४५४ एतस्याह न पश्यामि चञ्चलत्वात्स्थितिं स्थिराम् ।३३॥
चञ्चल हि मन कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।
तस्याह निग्रह मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥३४॥

श्रीभगवानुवाच

०१२, (१७८), असशय महाबाहो मनो दुर्निग्रह चलम् ।
४३८, ४६५ अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥३५॥
(१७८) असयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मति ।
वश्यात्मना तु यतता शक्योऽवाप्तुमुपायत ॥३६॥

अर्जुन उवाच

१७७ ८० अयति श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानस ।
अप्राप्य योगसंसिद्धिं का गतिं कृष्ण गच्छति ॥३७॥
१७७ ८०. कच्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥३८॥
एतन्मे संशयं कृष्ण छेत्तुमर्हस्यशेषतः । १७७-८०.
त्वदन्यः संशयस्यास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥३९॥

श्रीभगवानुवाच

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते । १३४-३५,
न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥४०॥ (१७८).
प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुषित्वा शाश्वतीः समाः ।
शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥४१॥
अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।
एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥४२॥
तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।
यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥४३॥ ४५३.
पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ह्यवशोऽपि सः ।
जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥४४॥
प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः । (१७८), ३४३,
अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥४५॥ ४३८.
तपस्विभ्योऽधिको योगी
ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः । १०३, ४३८,
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी
तस्माद्योगी भवार्जुन ॥४६॥ ४५३, ४५८-५९
योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना ।
श्रद्धावान्भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥४७॥
इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे आत्मसंयमयोगो नाम
षष्ठोऽध्यायः ॥ ६ ॥

सप्तमोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युञ्जन्मदाश्रयः ।
असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥ ३६२.

४३६ ज्ञान तेऽह सविज्ञानमिद वक्ष्याम्यशेषत ।
यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ २ ॥
३९१, ३००, मनुष्याणा सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।
३६० यततामपि सिद्धाना कश्चिन्मा वेत्ति तत्त्वतः ॥ ३ ॥
भूमिरापोऽनलो वायु ख मनो बुद्धिरेव च ।
अहकार इतीय मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ४ ॥
अपरेयमितस्त्वन्या प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूता महाबाहो ययेद धार्यते जगत् ॥ ५ ॥
एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
अह कृत्स्नस्य जगत प्रभव प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥
मत्त परतर नान्यत्किञ्चिदस्ति धनजय ।
मयि सर्वमिद प्रोत सूत्रे मणिगणा इव ॥ ७ ॥
रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययो ।
प्रणव सर्ववेदेषु शब्द खे पौरुष नृषु ॥ ८ ॥
पुण्यो गन्ध पृथिव्या च तेजश्चास्मि विभावसौ ।
जीवन सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥ ९ ॥
बीज मा सर्वभूताना विद्धि पार्थ सनातनम् ।
बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥१०॥
(८९), ३४८ बल बलवता चाह कामरागविवर्जितम् ।
धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥११॥
ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।
मत्त एवेति तान्विद्धि न त्वह तेषु ते मयि ॥१२॥
त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभि सर्वमिद जगत् ।
मोहित नाभिजानाति मामेभ्य परमव्ययम् ॥१३॥
दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।
मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेता तरन्ति ते ॥१४॥
न मा दुष्कृतिनो मूढा प्रपद्यन्ते नराधमा ।
माययापहृतज्ञाना आसुर भावमाश्रिता १५॥
चतुर्विधा भजन्ते मा जना सुकृतिनोऽर्जुन ।
आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥१६॥

तेषा ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ।
प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमह स च मम प्रिय ॥१७॥
उदारा सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् । ३४२
आस्थित स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमा गतिम् १८॥
बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मा प्रपद्यते । ३४३
वासुदेव सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभ ॥१९॥
कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञाना प्रपद्यन्तेऽन्यदेवता ।
त त नियममास्थाय प्रकृत्या नियता स्वया ॥२०॥
यो यो या या तनु भक्त श्रद्धयार्चितुमिच्छति ।
तस्य तस्याचला श्रद्धा तामेव विदधाम्यहम् ॥२१॥
स तया श्रद्धया युक्तस्तस्या राधनमीहते ।
लभते च तत कामान्मयैव विहितान्हि तान् ॥२२॥
अन्तवत्तु फल तेषा तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।
देवान्देवयजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥२३॥
अव्यक्त व्यक्तिमापन्न मन्यन्ते मामबुद्धय ।
पर भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥२४॥
नाह प्रकाश सर्वस्य योगमायासमावृत ।
मूढोऽय नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥२५॥
वेदाह समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।
भविष्याणि च भूतानि मा तु वेद न कश्चन ॥२६॥
इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत ।
सर्वभूतानि समोह सर्गे यान्ति परतप ॥२७॥
येषा त्वन्तगत पाप जनाना पुण्यकर्मणाम् ।
ते द्वन्द्वमोहनिर्मुक्ता भजन्ते मा दृढव्रता ॥२८॥
जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य यतन्ति ये ।
ते ब्रह्म तद्विदु कृत्स्नमध्यात्म कर्म चाखिलम् ॥२९॥
साधिभूताधिदैव मा साधियज्ञ च ये विदु ।
प्रयाणकालेऽपि च मा ते विदुर्युक्तचेतस ॥३०॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसवादे ज्ञानविज्ञानयोगो नाम
सप्तमोऽध्याय ॥ ७ ॥

अष्टमोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम ।
अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥
अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः ॥ २ ॥

श्रीभगवानुवाच

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥ ३ ॥
अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।
अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥ ४ ॥
४६९. अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।
यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥
यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।
तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥ ६ ॥
४६७ तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।
मय्यर्पितमनोबुद्धिर्मामेवैष्यस्यसंशयम् ॥ ७ ॥
४६७. अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।
परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन् ॥ ८ ॥
कविं पुराणमनुशासितार-
मणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।
सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूप-
मादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥
प्रयाणकाले मनसाचलेन
४६९. भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।
भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्
स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥१०॥
यदक्षरं वेदविदो वदन्ति
७८. विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।
यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति
तत्ते पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥११॥

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च । ४६९.
मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥१२॥
ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् । ४६९.
यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥१३॥
अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।
तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥१४॥
मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् । (९९).
नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥१५॥
आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन । (९९), १३५,
मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥१६॥ (२४७).
सहस्रयुगपर्यन्तमहर्यद्ब्रह्मणो विदुः
रात्रिं युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥१७॥
अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।
रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥१८॥
भूतग्रामः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
रात्र्यागमेऽवशः पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥१९॥
परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः
यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥२०॥
अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम् ।
यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥२१॥
पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।
यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥२२॥
यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।
प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥२३॥
अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः षण्मासा उत्तरायणम् ।
तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥२४॥
धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः षण्मासा दक्षिणायनम् ।
तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥२५॥
शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ।
एकया यात्यनावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥२६॥

नैते सृती पार्थ जानन्योगी मुह्यति कश्चन ।
तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥२७॥
वेदेषु यज्ञेषु तप सु चैव
४४८ दानेषु यत्पुण्यफल प्रदिष्टम् ।
अत्येति तत्सर्वमिद विदित्वा
योगी पर स्थानमुपैति चाद्यम् ॥२८॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसवादे अक्षरब्रह्मयोगो नाम
अष्टमोऽध्याय ॥ ८ ॥

नवमोऽध्याय

श्रीभगवानुवाच

४३६ इद तु ते गुह्यतम प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।
ज्ञान विज्ञानसहित यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥ १ ॥
४३६ राजविद्या राजगुह्य पवित्रमिदमुत्तमम् ।
प्रत्यक्षावगम धर्म्य सुसुख कर्तुमव्ययम् ॥ २ ॥
अश्रद्दधाना पुरुषा धर्मस्यास्य परतप ।
अप्राप्य मा निवर्तन्ते मृत्युससारवर्त्मनि ॥ ३ ॥
मया ततमिद सर्व जगदव्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाह तेष्ववस्थित ॥ ४ ॥
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावन ॥ ५ ॥
यथाकाशस्थितो नित्य वायु सर्वत्रगो महान् ।
तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥
सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।
कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥
प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुन पुन ।
भूतग्राममिम कृत्स्नमवश प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥
न च मा तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनजय ।
४४९, ४६० उदासीनवदासीनमसक्त तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥

मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।
हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥१०॥
अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् ।
परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥११॥
मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।
राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥१२॥
महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः ।
भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥१३॥
सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः ।
नमस्यन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥१४॥
ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।
एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥१५॥
अहं क्रतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ।
मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥१६॥
पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ।
वेद्यं पवित्रमोंकार ऋक्साम यजुरेव च ॥१७॥
गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ।
प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं बीजमव्ययम् ॥१८॥
तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ।
अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥१९॥
त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा
यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गतिं प्रार्थयन्ते । (९५).
ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोक-
मश्नन्ति दिव्यान्दिवि देवभोगान् ॥२०॥
ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं
क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति । १०, (९५),
एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना १३५.
गतागतं कामकामा लभन्ते ॥२१॥
अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥२२॥
येऽप्यन्यदेवता भक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।
तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥२३॥
अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।
न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्च्यवन्ति ते ॥२४॥
यान्ति देवव्रता देवान्पितॄन्यान्ति पितृव्रताः ।
भूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् २५
पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।
तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥२६॥
३४८. यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥२७॥
(९०), ४४९, शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबन्धनैः ।
४७२, ४८१ संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥२८॥
समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः ।
ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥२९॥
५५. अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।
साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः ॥३०॥
३४३. क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छान्तिं निगच्छति ।
कौन्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥३१॥
मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ।३२॥
किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।
अनित्यमसुखं लोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥३३॥
४५५. मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।
मामेवैष्यसि युक्त्वैवमात्मानं मत्परायणः ॥३४॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे राजविद्याराजगुह्ययोगो नाम
नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

दशमोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः।
यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥
न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः।
अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥
यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम्।
असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥
बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः।
सुखं दुःखं भवोऽभावो भयं चाभयमेव च ॥ ४ ॥
अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः।
भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः ॥ ५ ॥
महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा।
मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥
एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः।
सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥
अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते।
इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥
मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम्।
कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥
तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम्। ३४७, ४५३-
ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥१०॥ ५४.
तेषामेवानुकम्पार्थमहमज्ञानजं तमः।
नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥११॥

अर्जुन उवाच

परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान्।
पुरुषं शाश्वतं दिव्यमादिदेवमजं विभुम् ॥१२॥
आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिर्नारदस्तथा।
असितो देवलो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥१३॥

सर्वमेतदृतं मन्ये यन्मां वदसि केशव ।
न हि ते भगवन्व्यक्तिं विदुर्देवा न दानवाः ॥१४॥
स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम ।
भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥१५॥
वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।
याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमांस्त्वं व्याप्य तिष्ठसि ॥१६॥
कथं विद्यामहं योगिंस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।
केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया ॥१७॥
विस्तरेणात्मनो योगं विभूतिं च जनार्दन ।
भूयः कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥१८॥

श्रीभगवानुवाच

हन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।
प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥१९॥
अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः ।
अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च ॥२०॥
आदित्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषां रविरंशुमान् ।
मरीचिर्मरुतामस्मि नक्षत्राणामहं शशी ॥२१॥
वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ।
इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥२२॥
रुद्राणां शंकरश्चास्मि वित्तेशो यक्षरक्षसाम् ।
वसूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणामहम् ॥२३॥
पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।
सेनानीनामहं स्कन्दः सरसामस्मि सागरः ॥२४॥
महर्षीणां भृगुरहं गिरामस्म्येकमक्षरम् ।
यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि स्थावराणां हिमालयः ॥२५॥
(४२) अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ।
गन्धर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥२६॥
उच्चैःश्रवसमश्वानां विद्धि माममृतोद्भवम् ।
ऐरावतं गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥२७॥

आयुधानामहं वज्रं धेनूनामस्मि कामधुक् ।
प्रजनश्चास्मि कन्दर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥२८॥
अनन्तश्चास्मि नागानां वरुणो यादसामहम् ।
पितॄणामर्यमा चास्मि यमः संयमतामहम् ॥२९॥
प्रह्लादश्चास्मि दैत्यानां कालः कलयतामहम् ।
मृगाणां च मृगेन्द्रोऽहं वैनतेयश्च पक्षिणाम् ॥३०॥
पवनः पवतामस्मि रामः शस्त्रभृतामहम् ।
झषाणां मकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी ॥३१॥
सर्गाणामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमर्जुन ।
अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥३२॥
अक्षराणामकारोऽस्मि द्वन्द्वः सामासिकस्य च ।
अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः ॥३३॥
मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम्।
कीर्तिः श्रीर्वाक्च नारीणां स्मृतिर्मेधा धृतिः क्षमा॥३४॥
बृहत्साम तथा साम्नां गायत्री छन्दसामहम् ।
मासानां मार्गशीर्षोऽहमृतूनां कुसुमाकरः ॥३५॥
द्यूतं छलयतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ।
जयोऽस्मि व्यवसायोऽस्मि सत्त्वं सत्त्ववतामहम्।३६॥
वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनंजयः ।
मुनीनामप्यहं व्यासः कवीनामुशना कविः ॥३७॥
दण्डो दमयतामस्मि नीतिरस्मि जिगीषताम् ।
मौनं चवास्मि गुह्यानां ज्ञानं ज्ञानवतामहम् ॥३८॥
यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन ।
न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥३९॥
नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परंतप ।
एष तूद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥४०॥
यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंऽशसंभवम् ॥४१॥

अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।
विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥४२॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विभूतियोगो नाम
दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥

एकादशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

६८, १५४, ४३६ मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।
यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ १ ॥
भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।
त्वत्तः कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥ २ ॥
एवमेतद्यथात्थ त्वमात्मानं परमेश्वर ।
द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥
मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।
योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम् ॥ ४ ॥

श्रीभगवानुवाच

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।
नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥
पश्यादित्यान्वसून्रुद्रानश्विनौ मरुतस्तथा ।
बहून्यदृष्टपूर्वाणि पश्याश्चर्याणि भारत ॥ ६ ॥
इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।
मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥
न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।
दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

संजय उवाच

एवमुक्त्वा ततो राजन्महायोगेश्वरो हरिः ।
दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥
अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।

अनेकदिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥१०॥
दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपनम् ।
सर्वाश्चर्यमयं देवमनन्तं विश्वतोमुखम् ॥११॥
दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।
यदि भाः सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥१२॥
तत्रैकस्थं जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ।
अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥१३॥
ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा धनंजयः ।
प्रणम्य शिरसा देवं कृताञ्जलिरभाषत ॥१४॥

अर्जुन उवाच

पश्यामि देवांस्तव देव देहे
सर्वांस्तथा भूतविशेषसङ्घान् ।
ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थ-
मृषींश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥१५॥
अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं
पश्यामि त्वां सर्वतोऽनन्तरूपम् ।
नान्तं न मध्यं न पुनस्तवादिं
पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥१६॥
किरीटिनं गदिनं चक्रिणं च
तेजोराशिं सर्वतो दीप्तिमन्तम् ।
पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं समन्ता-
द्दीप्तानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥१७॥
त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं
त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।
त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता
सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥१८॥
अनादिमध्यान्तमनन्तवीर्य-
मनन्तबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ।
पश्यामि त्वां दीप्तहुताशवक्त्रं
स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तम् ॥१९॥

द्यावापृथिव्योरिदमन्तरं हि
व्याप्तं त्वयैकेन दिशश्च सर्वाः ।
दृष्ट्वाद्भुतं रूपमुग्रं तवेदं
लोकत्रयं प्रव्यथितं महात्मन् ॥२०॥
अमी हि त्वां सुरसङ्घा विशन्ति
केचिद्भीताः प्राञ्जलयो गृणन्ति ।
स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसङ्घाः
स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः॥२१॥
रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या
विश्वेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ।
गन्धर्वयक्षासुरसिद्धसङ्घा
वीक्षन्ते त्वां विस्मिताश्चैव सर्वे ॥२२॥
रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं
महाबाहो बहुबाहूरुपादम् ।
बहूदरं बहुदंष्ट्राकरालं
दृष्ट्वा लोकाः प्रव्यथितास्तथाहम् ॥२३॥
नभःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं
व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् ।
दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा
धृतिं न विन्दामि शमं च विष्णो ॥२४॥
दंष्ट्राकरालानि च ते मुखानि
दृष्ट्वैव कालानलसन्निभानि ।
दिशो न जाने न लभे च शर्म
प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥२५॥
अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्राः
(२०२) २०६. सर्वे सहैवावनिपालसङ्घैः ।
भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ
सहास्मदीयैरपि योधमुख्यैः ॥२६॥
वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति
दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद्विलग्ना दशनान्तरेषु
संदृश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमाङ्गैः ॥२७॥
यथा नदीनां बहवोऽम्बुवेगाः
समुद्रमेवाभिमुखा द्रवन्ति ।
तथा तवामी नरलोकवीरा
विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति ॥२८॥
यथा प्रदीप्तं ज्वलनं पतङ्गा
विशन्ति नाशाय समृद्धवेगाः ।
तथैव नाशाय विशन्ति लोका-
स्तवापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥२९॥
लेलिह्यसे ग्रसमानः समन्ता-
ल्लोकान्समग्रान्वदनैर्ज्वलद्भिः ।
तेजोभिरापूर्य जगत्समग्रं
भासस्तवोग्राः प्रतपन्ति विष्णो ॥३०॥
आख्याहि मे को भवानुग्ररूपो
नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।
विज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्यं
न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥३१॥

श्रीभगवानुवाच

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो
लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः । १२४-१२५,
ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे
येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥३२॥ १३२, ४२३.
तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व
जित्वा शत्रून् भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम् । १२४-२५, १३१,
मयैवैते निहताः पूर्वमेव २०८, ३१२,
निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥३३॥ ४२३.
द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च
कर्णं तथान्यानपि योधवीरान् । १२५, २०६.

मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा
युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥३४॥
संजय उवाच
एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य
कृताञ्जलिर्वेपमानः किरीटी ।
नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्णं
सगद्गदं भीतभीतः प्रणम्य ॥३५॥
अर्जुन उवाच
स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या
जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च ।
रक्षांसि भीतानि दिशो द्रवन्ति
सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसङ्घाः ॥३६॥
कस्माच्च ते न नमेरन्महात्मन्
गरीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे ।
अनन्त देवेश जगन्निवास
त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत् ॥३७॥
त्वमादिदेवः पुरुषः पुराण-
स्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।
वेत्तासि वेद्यं च परं च धाम
त्वया ततं विश्वमनन्तरूप ॥३८॥
वायुर्यमोऽग्निर्वरुणः शशाङ्कः
प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।
नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्वः
पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥३९॥
नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते
नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व ।
अनन्तवीर्यामितविक्रमस्त्वं
सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः ॥४०॥
सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं
हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अजानता महिमानं तवेदं
मया प्रमादात्प्रणयेन वापि ॥४१॥
यच्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि
विहारशय्यासनभोजनेषु ।
एकोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं
तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥४२॥
पितासि लोकस्य चराचरस्य
त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।
न त्वत्समोऽस्त्यभ्यधिकः कुतोऽन्यो
लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभाव ॥४३॥
तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कायं
प्रसादये त्वामहमीशमीड्यम् ।
पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः
प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥४४॥
अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा
भयेन च प्रव्यथितं मनो मे ।
तदेव मे दर्शय देव रूपं
प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥४५॥
किरीटिनं गदिनं चक्रहस्त-
मिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।
तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन
सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥४६॥

श्रीभगवानुवाच

मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं
रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।
तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यं
यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥४७॥
न वेदयज्ञाध्ययनैर्न दानैर्
न च क्रियाभिर्न तपोभिरुग्रैः ।

एवरूप शक्य अह नृलोके
द्रष्टु त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥४८॥
मा ते व्यथा मा च विमूढभावो
दृष्ट्वा रूप घोरमीदृङ्ममेदम् ।
व्यपेतभी प्रीतमना पुनस्त्व
तदेव मे रूपमिद प्रपश्य ॥४९॥

सञ्जय उवाच

इत्यर्जुन वासुदेवस्तथोक्त्वा
स्वक रूप दर्शयामास भूय ।
आश्वासयामास च भीतमेन
भूत्वा पुन सौम्यवपुर्महात्मा ॥५०॥

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वेद मानुष रूप तव सौम्य जनार्दन ।
इदानीमस्मि सवृत्त सचेता प्रकृतिं गत ॥५१॥

श्रीभगवानुवाच

सुदुर्दर्शमिद रूप दृष्टवानसि यन्मम ।
देवा अप्यस्य रूपस्य नित्य दर्शनकाङ्क्षिण ॥५२॥
नाह वेदैर्न तपसा न दानेन न चेज्यया ।
शक्य एवविधो द्रष्टु दृष्टवानसि मा यथा ॥५३॥
भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवविधोऽर्जुन ।
ज्ञातु द्रष्टु च तत्त्वेन प्रवेष्टु च परतप ॥५४॥
३४३ मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्त सङ्गवर्जित ।
निर्वैर सर्वभूतेषु य स मामेति पाण्डव ॥५५॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसवादे विश्वरूपदर्शनयोगो नाम
एकादशोऽध्याय ॥ ११ ॥

द्वादशोऽध्याय

अर्जुन उवाच

४६४ एव सततयुक्ता ये भक्तास्त्वा पर्युपासते ।
ये चाप्यक्षरमव्यक्त तेषा के योगवित्तमा ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच

मय्यावेश्य मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते ।
श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥
ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।
सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥
संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः । ३२६, ३४३,
ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥ ३४६, ३६२,
४१८.

क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् । ३६२, ४६४–
अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥ ५ ॥ ६५.
ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः । ३४७, ४६५.
अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ ६ ॥
तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् । २९८, ३४३,
भवामि नचिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ ७ ॥ ३६२, ४६५.
मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय । ४६३.
निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ॥ ८ ॥
अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् । ४६३-६५,
अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥ ४७८.
अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव । ४६३-६५,४६७,
मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन्सिद्धिमवाप्स्यसि ॥१०॥ ४७८.
अथैतदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मद्योगमाश्रितः । ४६३-६५,४६७,
सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ॥११॥ ४७८.
श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते । ४६३-४६९.
ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥१२॥
अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।
निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥१३॥
संतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।
मय्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥१४॥
यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः ।

हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥१५॥
अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतव्यथः ।
सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥१६॥
(१०), १२. यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति ।
शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥१७॥
३३८. समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।
शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविवर्जितः ॥१८॥
तुल्यनिन्दास्तुतिर्मौनी संतुष्टो येनकेनचित् ।
अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥१९॥
ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ।
श्रद्दधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः ॥२०॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे भक्तियोगो नाम
द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥

त्रयोदशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।
एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥
क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥
तत्क्षेत्रं यच्च यादृक्च यद्विकारि यतश्च यत् ।
स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥
ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।
ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥
महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।
इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥ ५ ॥
इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना धृतिः ।
एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥
अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम् ।

आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥
इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहंकार एव च ।
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥
असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु ।
नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥ ९ ॥
मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी ।
विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि ॥१०॥
अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।
एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥११॥
ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ।
अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥१२॥
सर्वतःपाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।
सर्वतःश्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥१३॥
सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।
असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥१४॥
बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।
सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥१५॥
अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।
भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥१६॥
ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।
ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विष्ठितम् ॥१७॥
इति क्षेत्रं तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समासतः ।
मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥१८॥
प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि ।
विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान् ॥१९॥
कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ।
पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥२०॥
पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।
कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु ॥२१॥

उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वर ।
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुष पर ॥२२॥
(२४७) य एव वेत्ति पुरुष प्रकृतिं च गुणै सह ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥२३॥
(४२), ४५२ ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।
अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेण चापरे ॥२४॥
अन्ये त्वेवमजानन्त श्रुत्वान्येभ्य उपासते ।
तेऽपि चातितरन्त्येव मृत्यु श्रुतिपरायणा ॥२५॥
यावत्सजायते किंचित्सत्त्व स्थावरजङ्गमम् ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥२६॥
सम सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्त परमेश्वरम् ।
विनश्यत्स्वविनश्यन्त य पश्यति स पश्यति ॥२७॥
३४३ सम पश्यन्हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।
न हिनस्त्यात्मनात्मान ततो याति परा गतिम् ॥२८॥
३४६ ४७ प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वश ।
य पश्यति तथात्मानमकर्तार स पश्यति ॥२९॥
यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ।
तत एव च विस्तार ब्रह्म सपद्यते तदा ॥३०॥
अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्यय ।
शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥३१॥
यथा सर्वगत सौक्ष्म्यादाकाश नोपलिप्यते ।
सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥३२॥
यथा प्रकाशयत्येक कृत्स्न लोकमिम रवि ।
क्षेत्र क्षेत्री तथा कृत्स्न प्रकाशयति भारत ॥३३॥
क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तर ज्ञानचक्षुषा ।
भूतप्रकृतिमोक्ष च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥३४॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसवादे क्षेत्रक्षेत्रज्ञविभागयोगो नाम
त्रयोदशोऽध्याय ॥ १३ ॥

चतुर्दशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम्। ४३६.
यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः॥ १॥
इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः। ४३६.
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च॥ २॥
मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम्।
संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत॥ ३॥
सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः।
तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता॥ ४॥
सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः। ४६१.
निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम्॥ ५॥
तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम्। ४६१.
सुखसङ्गेन बध्नाति ज्ञानसङ्गेन चानघ॥ ६॥
रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भवम्। ७०.
तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनम्॥ ७॥
तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम्। ७०, १५३,
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत॥ ८॥ १५६, १५७.
सत्त्वं सुखे संजयति रजः कर्मणि भारत। ७०, १५७.
ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे संजयत्युत॥ ९॥
रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत।
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा॥१०॥
सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते।
ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत॥११॥
लोभः प्रवृत्तिरारम्भः कर्मणामशमः स्पृहा। ७१-७२, १५५.
रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ॥१२॥
अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च। ७१-७२, १५२,
तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन॥१३॥ १५७ ५८.
यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहभृत्।
तदोत्तमविदां लोकानमलान्प्रतिपद्यते॥१४॥

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसङ्गिषु जायते ।
तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ॥१५॥
कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।
रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ॥१६॥
७१-७२, १५७- सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।
५८. प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥१७॥
७२, १५६, ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।
४६१. जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥१८॥
४६१. नान्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।
गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥१९॥
४६१. गुणानेतानतीत्य त्रीन्देही देहसमुद्भवान् ।
जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥२०॥

अर्जुन उवाच

कैर्लिङ्गैस्त्रीन्गुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।
किमाचारः कथं चैतांस्त्रीन्गुणानतिवर्तते ॥२१॥

श्रीभगवानुवाच

४६२. प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥२२॥
४६२. उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ।
गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नेङ्गते ॥२३॥
(८६) समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकाञ्चनः ।
तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥२४॥
४६२. मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ।
सर्वारम्भपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥२५॥
मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।
स गुणान्समतीत्यैतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥२६॥
३४३. ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहममृतस्याव्ययस्य च ।
शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च ॥२७॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे गुणत्रयविभागयोगो नाम
चतुर्दशोऽध्यायः ॥ १४ ॥

पञ्चदशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ।
छन्दांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥
अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा
गुणप्रवृद्धा विषयप्रवालाः ।
अधश्च मूलान्यनुसंततानि
कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥
न रूपमस्येह तथोपलभ्यते
नान्तो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा ।
अश्वत्थमेनं सुविरूढमूल-
मसङ्गशस्त्रेण दृढेन छित्त्वा ॥ ३ ॥
ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं
यस्मिन्गता न निवर्तन्ति भूयः ।
तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये
यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥ ४ ॥
निर्मानमोहा जितसङ्गदोषा
अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामाः ।
द्वन्द्वैर्विमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञै-
र्गच्छन्त्यमूढाः पदमव्ययं तत् ॥ ५॥
न तद्भासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।
यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ ६ ॥
ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।
मनःषष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥ ७ ॥
शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः ।
गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् ॥ ८ ॥
श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।
अधिष्ठाय मनश्चायं विषयानुपसेवते ॥ ९ ॥
उत्क्रामन्तं स्थितं वापि भुञ्जानं वा गुणान्वितम् ।
विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥१०॥

यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।
यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥११॥
यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम् ।
यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥१२॥
गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ।
पुष्णामि चौषधीः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः॥१३॥
अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।
प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥१४॥
सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो
मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ।
वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो
वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥१५॥
द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥१६॥
उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥१७॥
यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥१८॥
यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥१९॥
इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।
एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान्स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥२०॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे पुरुषोत्तमयोगो नाम
पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

षोडशोऽध्यायः

श्रीभगवानुवाच

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ।
दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १ ॥

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्याग शान्तिरपैशुनम् ।
दया भूतेष्वलोलुप्त्व मार्दव ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥
तेज क्षमा धृति शौचमद्रोहो नातिमानिता ।
भवन्ति सपद दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥
दम्भो दर्पोऽतिमानश्च क्रोध पारुष्यमेव च ।
अज्ञान चाभिजातस्य पार्थ सपदमासुरीम् ॥ ४ ॥
दैवी सपद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता । १३६, (१७६)
मा शुच सपद दैवीमभिजातोऽसि पाण्डव ॥ ५ ॥
द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन्दैव आसुर एव च ।
दैवो विस्तरश प्रोक्त आसुर पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥
प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुरा ।
न शौच नापि चाचारो न सत्य तेषु विद्यते ॥ ७ ॥
असत्यमप्रतिष्ठ ते जगदाहुरनीश्वरम् ।
अपरस्परसभूत किमन्यत्कामहैतुकम् ॥ ८ ॥
एता दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धय ।
प्रभवन्त्युग्रकर्माण क्षयाय जगतोऽहिता ॥ ९ ॥
काममाश्रित्य दुष्पूर दम्भमानमदान्विता । ११०-११.
मोहाद्गृहीत्वासद्ग्राहान्प्रवर्तन्तेऽशुचिव्रता ॥१०॥
चिन्तामपरिमेया च प्रलयान्तामुपाश्रिता । २८४
कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिता ॥११॥
आशापाशशतैर्बद्धा कामक्रोधपरायणा । २८४
ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसञ्चयान् ॥१२॥
इदमद्य मया लब्धमिम प्राप्स्ये मनोरथम् । २८४
इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥१३॥
असौ मया हत शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि । २८४
ईश्वरोऽहमह भोगी सिद्धोऽह बलवान्सुखी ॥१४॥
आढ्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया । २८४.
यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिता ॥१५॥
अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृता । २४
प्रसक्ता कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥१६॥

आत्मसंभाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः।
यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥१७॥
अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः।
मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यसूयकाः ॥१८॥
तानहं द्विषतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान्।
क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥१९॥
१४. आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि।
मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥२०॥
१४. त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः।
कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥२१॥
२८६-८८. एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नरः।
आचरत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥२२॥
३५२, ३८४, यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः।
३८६, ३९०. न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥२३॥
३५ , ४००. तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ।
ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥२४॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे दैवासुरसंपद्विभागयोगो नाम
षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

सप्तदशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

३८३-८९. ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः।
तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच

३८३. त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा।
सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥
३८३. सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत।
श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥ ३ ॥
१५८, ३८३. यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः।

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥
अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः । ३५२, ३९०.
दम्भाहंकारसंयुक्ताः कामरागबलान्विताः ॥ ५ ॥
कर्शयन्तः शरीरस्थं भूतग्राममचेतसः । (३५८).
मां चैवान्तःशरीरस्थं तान्विद्ध्यासुरनिश्चयान् ॥ ६ ॥
आहारस्त्वपि सर्वस्य त्रिविधो भवति प्रियः ।
यज्ञस्तपस्तथा दानं तेषां भेदमिमं शृणु ॥ ७ ॥
आयुःसत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धनाः । ३९१.
रस्याः स्निग्धाः स्थिरा हृद्या
आहाराः सात्त्विकप्रियाः ॥ ८ ॥
कट्वम्ललवणात्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिनः । ३९१.
आहारा राजसस्येष्टा दुःखशोकामयप्रदाः ॥ ९ ॥
यातयामं गतरसं पूति पर्युषितं च यत् । १५८, ३९१.
उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥१०॥
अफलाकाङ्क्षिभिर्यज्ञो विधिदृष्टो य इज्यते । ३५२.
यष्टव्यमेवेति मनः समाधाय स सात्त्विकः ॥११॥
अभिसंधाय तु फलं दम्भार्थमपि चैव यत् । ३७१.
इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥१२॥
विधिहीनमसृष्टान्नं मन्त्रहीनमदक्षिणम् । १५८, ३९१.
श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥१३॥
देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवम् ।
ब्रह्मचर्यमहिंसा च शारीरं तप उच्यते ॥१४॥
अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत् ।
स्वाध्यायाभ्यसनं चैव वाङ्मयं तप उच्यते ॥१५॥
मनःप्रसादः सौम्यत्वं मौनमात्मविनिग्रहः ।
भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥१६॥
श्रद्धया परया तप्तं तपस्तत्त्रिविधं नरैः । ३७१
अफलाकाङ्क्षिभिर्युक्तैः सात्त्विकं परिचक्षते ॥१७॥
सत्कारमानपूजार्थं तपो दम्भेन चैव यत् । ३७१.
क्रियते तदिह प्रोक्तं राजसं चलमध्रुवम् ॥१८॥

१५८. मूढग्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ।
परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥१९॥
८७, २६१ ७१. दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे ।
देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥२०॥
१५८, (३७१). यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।
दीयते चपरिक्लिष्टं तद्दानं राजसं स्मृतम् ॥२१॥
३७१. अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।
असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥२२॥
ॐतत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।
ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥२३॥
४४८. तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः ।
प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥२४॥
१२, ३६४, तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः ।
४४८. दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकाङ्क्षिभिः ॥२५॥
सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।
प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥२६॥
यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ।
कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥२७॥
अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत् ।
असदित्युच्यते पार्थ न च तत्प्रेत्य नो इह ॥२८॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम
सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥

अष्टादशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच

४४८. संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम् ।
त्यागस्य च हृषीकेश पृथक्केशिनिषूदन ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच

२५४, (२५६,) काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः ।

सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः ॥ २ ॥ ४४३-४५,४६७.
त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः । ४४७.
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥ ३ ॥
निश्चयं शृणु मे तत्र त्यागे भरतसत्तम ।
त्यागो हि पुरुषव्याघ्र त्रिविधः संप्रकीर्तितः ॥ ४ ॥
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् । ४४७-४८,
यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ ५ ॥
एतान्यपि तु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा फलानि च । ४४७-४८,
कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥ ४४९.
नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते । १०२, ३५२,
मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥ ७ ॥ ४४०, ४४४,
४४८, ४७३, ४७७,४८०.
दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत् । १४४-४५,
स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥ ८ ॥ १५३.
कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन । १६७, २५५,
सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥ ९ ॥ ४४८, ४४९.
न द्वेष्ट्यकुशलं कर्म कुशले नानुषज्जते ।
त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥१०॥
न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः । (२६१, २७६),
यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥११॥ ४७३-७५.
अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् । ३६४.
भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥१२॥
पञ्चैतानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।
सांख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥१३॥
अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् ।
विविधाश्च पृथक्चेष्टा दैवं चैवात्र पञ्चमम् ॥१४॥
शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः ।
न्याय्यं वा विपरीतं वा पञ्चैते तस्य हेतवः ॥१५॥
तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः ।
पश्यत्यकृतबुद्धित्वान्न स पश्यति दुर्मतिः ॥१६॥

१७६, ४००, यस्य नाहङ्कृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
४२१ २६ हत्वापि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥१७॥
ज्ञान ज्ञेय परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना ।
करण कर्म कर्तेति त्रिविध कर्मसग्रह ॥१८॥
(४२) ज्ञान कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदत ।
प्रोच्यते गुणसख्याने यथावच्छृणु तान्यपि ॥१९॥
३०१, ३९१ सर्वभूतेषु येनैक भावमव्ययमीक्षते ।
अविभक्त विभक्तेषु तज्ज्ञान विद्धि सात्त्विकम् ॥२०॥
३९१. पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञान नानाभावान्पृथग्विधान् ।
वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञान विद्धि राजसम् ॥२१॥
१५८, ३९१ यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहैतुकम् ।
अतत्त्वार्थवदल्प च तत्तामसमुदाहृतम् ॥२२॥
३५२, ३७२, नियत सङ्गरहितमरागद्वेषत कृतम् ।
३७३ अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥२३॥
३७२ यत्तु कामेप्सुना कर्म साहङ्कारेण वा पुन ।
क्रियते बहुलायास तद्राजसमुदाहृतम् ॥२४॥
१५१, १५७, अनुबन्ध क्षय हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम् ।
१५८, ३७२, मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥२५॥
३७४ ७५

मुक्तसङ्गोऽनहवादी धृत्युत्साहसमन्वित ।
सिद्ध्यसिद्ध्योर्निर्विकार कर्ता सात्त्विक उच्यते॥२६॥
(७३) रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचि ।
हर्षशोकान्वित कर्ता राजस परिकीर्तित ॥२७॥
७३, १५८. अयुक्त प्राकृत स्तब्ध शठो नैष्कृतिकोऽलस ।
विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥२८॥
बुद्धेर्भेद धृतेश्चैव गुणतस्त्रिविध शृणु ।
प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्त्वेन धनजय ॥२९॥
३५१, ३७५, प्रवृत्ति च निवृत्ति च कार्याकार्ये भयाभये ।
३७६ ३९१ ९४ बन्ध मोक्ष च या वेत्ति बुद्धि सा पार्थ सात्त्विकी॥३०॥

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च । ३५१, ३७५,
अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥३१॥ ३९३-९४.
अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता । १२२, ३५१,
सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥३२॥ ३७५, ३९३-९४.
धृत्या यया धारयते मनःप्राणेन्द्रियक्रियाः ।
योगेनाव्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥३३॥
यया तु धर्मकामार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन । (१५५), ३७१.
प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी धृतिः सा पार्थ राजसी ॥३४॥
यया स्वप्नं भयं शोकं विषादं मदमेव च । ७३.
न विमुञ्चति दुर्मेधा धृतिः सा पार्थ तामसी ॥३५॥
सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ।
अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति ॥३६॥
यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।
तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥३७॥
विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तदग्रेऽमृतोपमम् ।
परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥३८॥
यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मनः ।
निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥३९॥
न तदस्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः ।
सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात्त्रिभिर्गुणैः ॥४०॥
ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप । ३७८.
कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥४१॥
शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरार्जवमेव च । ३७८.
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥४२॥
शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् । ३७८.
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥४३॥
कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् । ३७८.
परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥४४॥
स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः । ३८०, ४७८.

स्वकर्मनिरत सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥४५॥
३८०. यत प्रवृत्तिर्भूताना येन सर्वमिद ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव ॥४६॥
१३३ श्रेयान्स्वधर्मो विगुण परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
स्वभावनियत कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥४७॥
१३२. सहज कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत् ।
सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृता ॥४८॥
असक्तबुद्धि सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृह ।
नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा सन्यासेनाधिगच्छति ॥४९॥
सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।
समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥५०॥
बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो धृत्यात्मान नियम्य च ।
शब्दादीन्विषयास्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥५१॥
विविक्तसेवी लघ्वाशी यतवाक्कायमानस ।
ध्यानयोगपरो नित्य वैराग्य समुपाश्रित ॥५२॥
अहकार बल दर्प काम क्रोध परिग्रहम् ।
विमुच्य निर्मम शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥५३॥
(८६) ब्रह्मभूत प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति ।
सम सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥५४॥
भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वत ।
ततो मा तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥५५॥
४७० ७१ सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रय ।
मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वत पदमव्ययम् ॥५६॥
३४७, ४०४ चेतसा सर्वकर्माणि मयि सन्यस्य मत्पर ।
बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्त सतत भव ॥५७॥
मच्चित्त सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ।
अथ चेत्त्वमहकारान्न श्रोष्यसि विनङ्क्ष्यसि ॥५८॥
६२. यदहकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।
मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वा नियोक्ष्यति ॥५९॥

स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा । ६२.
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥६०॥
ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति । ३४७.
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥६१॥
तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।
तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥६२॥
इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया । ३५६, ३४३,
विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥६३॥ ३६०, ३९१.
सर्वगुह्यतमं भूयः शृणु मे परमं वचः ।
इष्टोऽसि मे दृढमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥६४॥
मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु । ३४३.
मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥६५॥
सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज । १३६, १७२,
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥६६॥ ४५५.
इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।
न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥६७॥
य इमं परमं गुह्यं मद्भक्तेष्वभिधास्यति ।
भक्तिं मयि परां कृत्वा मामेवैष्यत्यसंशयः ॥६८॥
न च तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ।
भविता न च मे तस्मादन्यः प्रियतरो भुवि ॥६९॥
अध्येष्यते च य इमं धर्म्यं संवादमावयोः ।
ज्ञानयज्ञेन तेनाहमिष्टः स्यामिति मे मतिः ॥७०॥
श्रद्धावाननसूयश्च शृणुयादपि यो नरः ।
सोऽपि मुक्तःशुभाँल्लोकान्प्राप्नुयात्पुण्यकर्मणाम् ॥७१॥
कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा । ६८, १५४,
कच्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते धनंजय ॥७२॥ (२४६)

अर्जुन उवाच

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत । ६८, १५४,
स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥७३॥ (२४६), ४११

संजय उवाच

इत्यहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः ।
संवादमिममश्रौषमद्भुतं रोमहर्षणम् ॥७४॥
व्यासप्रसादाच्छ्रुतवानेतद्‌गुह्यमहं परम् ।
योगं योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयतः स्वयम् ॥७५॥
राजन्संस्मृत्य संस्मृत्य संवादमिममद्भुतम् ।
केशवार्जुनयोः पुण्यं हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥७६॥
तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः ।
विस्मयो मे महान्राजन्हृष्यामि च पुनः पुनः ॥७७॥
यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।
तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥७८॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे मोक्षसंन्यासयोगो नाम
अष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥



॥ ॐ तत्सद्ब्रह्मार्पणमस्तु ॥

॥ शान्तिः पुष्टिस्तुष्टिश्चास्तु ॥

श्लोकांच्या उल्लेखसूचींतील दुरुस्त्या

पृष्ठ	अध्याय	श्लोक	अशुद्ध	शुद्ध
२२	६	३२	२७६	२७६
२४	७	३	३११	११
३०	९	२७	३४८	३४७
४५	१४	१४		४६१
५०	१६	२४	३५	३५२
५४	१८	२७	(७३)	(७३)
५५	१८	३५	७३	७३



या कुन्देन्दुतुषारहारधवला या शुभ्रवस्त्रावृता
या वीणावरदण्डमण्डितकरा या श्वेतपद्मासना
या ब्रह्माच्युतशंकरप्रभृतिभिर्देवैः सदा वन्दिता
सा मां पातु सरस्वती भगवती निःशेषजाड्यापहा



गीतातत्त्वदर्शन
अथवा
भारतीय नीतिशास्त्र

॥ श्रीसरस्वत्यै नमः ॥

गीतातत्त्वदर्शन

प्रास्ताविक

प्रकरण पहिलें

उपोद्घात



श्रीमद्भगवद्गीतेची थोरवी

या आपल्या परमपवित्र भारतवर्षांत कुरुक्षेत्राच्या पुण्यभूमीवर साकाररूपधारी प्रत्यक्ष भगवंतानीं स्वतःचा प्रियतम सखा व भक्त धनंजय अर्जुन ह्यास उपदेशिलेल्या, व महाकवि श्री व्यासांनीं आपल्या प्रासादिक वाणीनें महाभारतांत पद्यरूपानें अधिष्ठित केलेल्या, श्रीमद्भगवद्गीतेची थोरवी भारतीयच नव्हे तर अखिल जागतिक वाङ्मयात केवळ अपूर्व आहे. लहानसहान टेकड्या जवळून पाहिल्या तर नीट दिसतात, अंतरावरून त्या दिसेनाशा होतात. परंतु विशाल डोंगर दुरून पाहिला, म्हणजे त्याचे सर्वांगीण स्वरूप आकलन करणें अधिक सुलभ होऊन त्याच्या स्वरूपाच्या सौंदर्यांत व भव्यतेंत भरच पडते. परंतु जितका अधिक विशाल तितकाच पाहणाऱ्याच्या अंतरानें आकलनावर होणारा विपरीत परिणाम कमी. प्रमाणांचेंहि असेंच आहे. ऋग्वेद

चमकणारीं पण कालाचें थोडेसेंहि अंतर पडताच दृष्टीला दिसेनाशीं होणारीं पुस्तकें शेंकड्यावारी प्रत्यहीं बाहेर पडत असतात; पण कालाच्या सर्वभक्षक प्रचंड प्रवाहालाहि आत्मविश्वासानें टक्कर देऊन, व त्या संघर्षांतून अधिक तेजानेंच बाहेर पडून, विश्वाला मार्गदर्शन करीत राहणारे गीतेसारखे ज्ञान-हिमाचल विरळाच! पार्थिव हिमाचलाच्या हृदयाला शेवटीं कांहीं स्थलमर्यादा ही आहेच. गीतेसारख्या ज्ञानमुकुटमणींना कालाची तितकीहि मर्यादा नाहीं; स्थलाची तर नाहींच नाहीं!

अर्थात् हजारों वर्षें ज्या ग्रंथसम्राज्ञीनें आपलें तेजस्वी यश टिकविलें, व प्राचीनापासून अर्वाचीनापावेतों अमित भाष्यकाराकडून मान्यता मिळवून मानाचे मुजरे स्वीकारले, तिच्यातील तत्त्वविवेचनाचें स्वरूपहि तसेंच लोक विलक्षण असलें पाहिजे हें उघडच आहे. येऱ्हवीं 'पिंडे पिंडे मतिर्भिन्ना' अशा प्रकारच्या या बहुरंगी संसारात अनेक भिन्नमतवाद्यांनीं एकाच गीतेला मान झुकविण्यांत धन्यता मानावी, आपापल्या सांप्रदायिक मतप्रणालींना गीता-माउलीच्या वचनाचा आशीर्वाद मिळविण्यासाठीं अहमहमिकेनें धडपड करावी, असें दृश्य दिसलें नसतें. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात भिन्न टोकामत गेलेल्या दर्शनपद्धतींनींहि—किंबहुना कित्येक भारतबाह्य विचारवंतांनींहि—गीतेबद्दल आदर व्यक्त करण्यांत अपवादात्मक एकवाक्यता दर्शविली आहे! गीतेच्या थोरवीचें हें एक मोठेंच प्रमाण होय. आर्यावर्तांत पार प्राचीन काळापासूनच गीता ग्रंथाला प्रस्थानत्रयींत उपनिषदांच्या बरोबरीनें सन्मानाचें स्थान दिलें जाऊन गीतेची अपूर्वता निर्विवाद मान्य करण्यात आली आहे.

गीतार्थाची झालेली ओढाताण

मात्र यामुळेंच गीतेवर एक आपत्तीहि ओढवली. "जगाच्या कल्याणा संतांच्या विभूति। देह कष्टवीती उपकारें" या संतश्रेष्ठ तुकाराममहाराजांच्या यथार्थ उद्गाराप्रमाणें, ज्या गीतेचें अक्षरन् अक्षर त्रिविधतप्त संसारत्रस्त व संशयग्रस्त व्यक्तींच्या अंतःकरणाला—यत्किंचित् पामरापासून विश्ववंद्य महात्म्या पावेतोंच्या, 'सुदुराचारी' पाप्यापासून योगिराज पुण्यश्लोकापावेतोंच्या हृदयांना—सात्त्विक समाधानाचा ओलावा प्राप्त करून देण्यासाठीं आज शतकानुशतकें झिजत आहे, त्या गीतेच्या अर्थदेहाची या अतुल मानवसेवेंत ओढाताण व्हावी हें शाहजिकच आहे. भिन्नमतवाद्यांना आपल्या कृपाछत्राखालीं सारख्याच

प्रेमानें आसरा देणाऱ्या या वाङ्मयसंतमाउलीचें अर्थस्वरूप या खटाटोपांत चांगलेंच कष्टविलें गेलें. कोठेंकोठें तर कमीअधिक प्रमाणात तें विद्रूपहि झालें! रणांगणात किंवा लोकसेवेंत प्राप्त झालेल्या व्रणांनीं विद्रूप होणारें एखाद्या राणा संगासारख्या शूर धर्मयोद्ध्याचें किंवा कर्मवीर देशभक्ताचें शरीर तशाहि अवस्थेंत निष्क्रिय ग्याड व्यक्तीच्या सुदर शरीरापेक्षा अधिक शोभतें, तद्वत् गीतेच्या अर्थाच्या या ओढाताणीनें तिच्या वास्तविक महत्वेला फाडीमात्रहि बाधा पोचली नाहीं हा भाग वेगळा. परंतु गीतेचा ईश्वरी कौल आपल्याच मताला अनुकूल आहे हें सिद्ध करण्यासाठीं तिच्या सरळ शब्दार्थांची खेचाताण करून उगीचच आडरानांत शिरून स्वानुकूल नवनवीन अर्थांचा आरोप तिच्यावर केला गेला; तिचें स्वरूप स्वतःच्या एकांगी 'नान्यदस्तिवादी' विचारसरणीच्या रंगरूपाशीं जुळतें आहे हें दर्शविण्यासाठीं कित्येकांनीं भाष्याच्या व स्पष्टीकरणाच्या नांवावर तिजवर नकली रंगाचीं लिंपणें चढविलीं; श्लोकांचे अर्थ करतांना पदरचे विसंगत शब्द जोडले; व महत्वाच्या स्पष्ट उद्गाराना, ते स्वमतविरोधी भासले, म्हणून गौणत्व देऊन अर्थवादाच्या अंधारकोठडींत कोंबलें! सारांश, आपापल्या विशिष्ट विवेचनास गीताईच्या संमतीचा आभास उत्पन्न करण्यासाठीं नानातऱ्हेचे प्रयत्न करण्यांत आले. मात्र हें झालें तें गीते-विषयीं पूर्ण आदरबुद्धि ठेवूनच झालें. परंतु भक्ताच्या या प्रेमसेवेच्या ओझ्या-खालीं गीतेचें मूळस्वरूप व संदेश दृष्टिआड होण्याच्या मार्गास लागले. उप-ऱ्यानीं जनहृदयमंदिरें व्यापलीं व खरे हक्कदार देशोधडीला लागले! भक्तानें देवतामूर्तीस सुगंधित चंदनाचा तरल लेप चढविला तर ती सेवा देवतेसहि रुचेल; पण मारुतीच्या मूर्तीवर शेंदुराचे लेपचे लेप चढवीत गेल्यानें काला-तरानें मूळ सुंदर मूर्ती दृष्टिआड होऊन वेगळीच एक ओबडधोबड आकृति तेथें जनतेस दिसत राहावी, व भक्तार्पित पुष्पधूपदीपनैवेद्यादिकांचा स्वीकार त्या शेंदुराच्या लेपानेंच करून मूळ मूर्तीपावेतों त्याचा वासहि पोहोचू नये, त्याप्रमाणें कित्येक भाष्यकारांनीं चढविलेल्या टीकेच्या पुटानीं मूळ गीतार्थाची अवस्था झाली आहे असें मोठ्या उद्वेगानें म्हणावें लागतें! सुदैव इतकेंच कीं, मारुतीच्या बाबतींत तो शेंदुराचा लेप वाढत वाढत शेवटीं आपल्याच भारभूततेनें दुभंगून माथ्यावरून खालीं पडेपावेतों भक्तास मूर्तीचें तें शुद्ध-स्वरूप दिसतच नाहीं, तसें येथें नाहीं. भाष्यकारानें गीतेवर आणल्या मती-

नाथीची कितीहि पुढें चढविलीं तरी त्याबरोबरच गीतेचे मूळ श्लोकहि वाचकास उपलब्ध असल्यानें चिकित्सक अभ्यासकाला तें भाष्यपुट दूर सारून गीतेच्या मूळ रूपाचा स्वतंत्र विचार करणें शक्य असतें !

निश्चित तात्पर्याची आवश्यकता

वस्तुत: अत्यंत तर्कशुद्ध, सुसंगत, व संशयनिरसनासाठींच उघडपणें निर्माण झालेल्या या ग्रंथसम्राज्ञीचें स्वरूप भाष्यकाराच्या बहुरंगी चष्म्यातून पाहतां संशयनिर्माणकारी भासूं लागतें. "तदेकं वद निश्चित्य" (श्लोक ३-२) या काकुळतीच्या प्रार्थनेला मान देऊन साक्षात् वागीश्वर श्रीकृष्णानें दिलेल्या या पवित्र प्रदीर्घ उत्तरातून भिन्न भिन्न विचारवंतांनीं वेगवेगळे अर्थ काढले आहेत ! जणू एकाच बासरीतून अनेकांनीं भिन्न भिन्न सूर काढावे ! परंतु बासरीनें विश्वाला मोहिनी घालणारा, व गीतेनें त्याच विश्वाची मोहिनी दूर करणारा, श्रीकृष्ण एकच असला तरी गीता म्हणजे कांहीं बासरी नव्हे ! तसें पाहिलें तर, ज्या बासरींतून जगज्जनक श्रीकृष्णानें मधुर सूर काढले तिच्या तूनच मानव पामरांनीं वेगळे वेडेवाकडे सूर काढण्याच्या प्रयत्नांत त्या बासरीच्या पावित्र्याचा अपमानच होईल, पण असें करणें इष्ट नसलें तरी एक वेळ शक्य आहे. परंतु गीतेच्या संबंधांत असा प्रकार अनिष्टच नव्हे तर खरोखर अशक्य देखील आहे. बासरींत स्वतःचें म्हणणें कांहीं नसून तिच्यांत अर्थहीन अशी केवळ एक पोकळी असल्यानें तिच्यातून अनेकांनीं अनेक सूर काढणें संभवनीय आहे परंतु—

> यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत
> अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥४-७॥
>
> परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्
> धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥४-८॥

[अर्जुना, ज्या ज्या वेळीं धर्माला निस्तेजता येऊन अधर्माला जोर चढतो त्यावेळीं मी स्वतःच जन्म घेतों. सज्जनरक्षणार्थ, दुर्जनविनाशार्थ, व धर्म संस्थापनार्थ मी युगायुगांत अवतार घेत असतो.] या स्पष्ट प्रतिज्ञेस अनुसरून प्रत्यक्ष परमेश्वरानें अवतार घेऊन विशिष्ट दृष्टिकोनानें सांगितलेल्या गीतेच्या बाबतींत अर्थभेदाचें आभास उत्पन्न केलें जाणें हें एकंदर समाजहिताच्या

दृष्टीनें अनिष्ट आहे इतकेंच नव्हे तर सत्याच्या दृष्टीनं शक्यहि नव्हे! कोणी भाष्यकार गीतेंतून निर्मळ कर्मसंन्यासाचें तात्पर्य काढूं पाहतो, अन्य कोणी गीतेंत संन्यासमार्गाची निंदा व निष्कामकर्मयोगाची निरपवाद संस्थापना पाहतो; तिसऱ्या कोणास त्याच गीतेंत भक्तिमार्गाचें तर चवथ्यास पातंजल योगाचें दर्शन घडतें, याशिवाय आणखी कोणी गीतेच्या द्वारें श्रीकृष्णानें अनिर्बंध अहिंसा तत्त्वाचें समर्थन केलें आहे असेंहि प्रतिपादन करीत असतात; आणि शेवटीं, भ्याड खुनादि कृत्यांच्या व निंद्य हिंसेच्या पुरस्कारार्थ याच गीतेचे पान उघडून वाचावयास देणारे कोणी कोणी तयार आहेतच![1] हे असे परस्परविरोधी अर्थ पाहिले म्हणजे गीताकार विभूतीच्या अतीव बुद्धि-कौशल्याबद्दल कितीहि विस्मयादर वाटला, तरी तिच्या मूळ निःसंदेह एकात्मक उद्देशाविषयीं उत्कंठा मात्र कमी होण्याऐवजीं अधिक तीव्रच होते!

प्रस्तुत विवेचनाचा दृष्टिकोन

अशाच उत्कंठेतून निर्माण झालेला, गीतेचा सुसंगत एक निश्चितार्थ काढण्याचा एक नम्र प्रयत्न या ग्रंथात आम्ही वाचकांसमोर ठेवीत आहों. मुग्ध वाचकांना यात कितपत वैशिष्ट्य दिसतें, पटतें, हें ते सारासारविवेकपूर्वक ठरवितीलच. मात्र हें वैशिष्ट्य येथें सुप्रसिद्ध पूर्वसूरींचें योग्य ऋण नाकारण्याचा आमचा उद्देश नाहीं. अनेक ठिकाणीं या अर्थी 'भाष्यकारांचें वाट पुसतच' आम्हीं आमचा मार्ग निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला आहे. आणि विवेचनाच्या ओघात जेथें कोणा भाष्यकाराशीं आमचा मतभेद प्रदर्शित करण्याचा प्रसंग आला, त्यावेळीं तो विरोध निष्कारण फुगलेला दिसू नये—जितक्या अंशापुरता तो वस्तुतः असेल तितक्यापुरताच तो दर्शविला जावा व त्या भाष्यकाराचें सारेंच विवेचन अग्राह्य आहे असा वाचकाचा ग्रह होऊ नये—अशी काळजी घेतली आहे. यासाठीं एका स्थळीं ज्या भाष्यकारावर टीका केलेली असेल त्याचाच इतरत्र अनुमतिदर्शक उल्लेख आढळू शकेल. मात्र त्याच-बरोबर जेथें आम्हीं असा मर्यादित मतभेद व्यक्त केला असेल तेथें वाचकांनीहि केवळ आदरभावनेच्या दृष्टीनें न पाहता, तत्त्वान्वेषी बुद्धिनिष्ठ विचारपद्धतीचाच अवलंब करावा अशी आमचीहि उत्कट अपेक्षा आहे. टीकाविषयक मत

1 हे सारे गीतेच्या भक्तांच प्रकार झाले, याशिवाय तिचे निंदक निरनिराळ्या ठायीं नाना अर्थ-किंवा अनर्थ-पहात असतातच!

प्रदर्शित करणारी व्यक्ति स्वत:च्या जीवनचारित्र्याच्या कसोटीनें कितीहि श्रेष्ठ असली तरी तिचा गीतार्थविषयक दृष्टिकोन कितपत् यथार्थ किंवा अयथार्थ आहे हाच प्रस्तुत प्रश्न मानला पाहिजे. गीतेसारख्या तर्कनिष्ठ व कार्यकारण विवेचनावर भर देणाऱ्या ग्रंथाचें मनन करताना बुद्धिविरोधी भावनेवर विसंबणे हा त्या ग्रंथाचा अपमानच होय. भारतवर्षात वेदाविषयीं असलेला पूज्यभाव पूर्णपणें अवगत असूनहि, योग्य वेळ येताच त्यानाहि गौणत्व देऊन–

त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन ॥२-४५॥

[वेद हे सत्त्वरजतमात्मक आहेत, अर्जुना, तू त्याच्याहि पलीकडे जाऊन त्रिगुणातीत हो.] असा स्पष्ट आदेश देणारे गीताकार स्वत: तत्त्वविवेचनाच्या प्रांतात कसे बुद्धिप्रामाण्यवादी होते हें दिसून येतें म्हणून त्यानींच विश्वोद्धारार्थ निर्मिलेल्या या गीतारूपी कामधेनूचें दोहन करून तिचें शुद्ध भावार्थदुग्ध ग्रहण व प्रकाशित करण्याचा अधिकार जसा ससारमान्य श्रेष्ठ व्यक्तींना पोचतो तसा तो सामान्यचरित्र व्यक्तीलाहि पोचतो, या विचारावर विसंबूनच आम्ही गीतातत्त्वदर्शनाचा हा अल्प प्रयत्न वाचकासमोर ठेवीत आहोत. या प्रयत्नात कोणत्याहि पूर्वसंप्रदायाच्या अनुयायित्वाचें आमच्यावर बंधन नाहीं गीतेकडून काहीं वदविण्याचा प्रयत्न करण्याएवजीं गीतेला स्वत:लाच काय हवें तें वदू द्यावें व आपण केवळ वाचकासमोर परिचयकाराची भूमिका धारण करावी अशी आमची इच्छा आहे. एखाद्या विशिष्ट रंगाची भिंगे लावलेला चष्मा या कार्यासाठीं न वापरता, जें आहे तेच अधिक स्पष्टपणें परिचित करून देणाऱ्या साध्या बिनरंगी भिंगातून आम्ही वाचकाना गीतार्थाचें दर्शन करवू चाहतो.

जाताजाता एका गोष्टीकडे वाचकाचें लक्ष येथें वेधणे इष्ट होइल. गीतेंत केवळ नीति-अनीति, कर्तव्य-अकर्तव्य, अशा प्रश्नाचीच चर्चा नसून जगदुत्पत्ति, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार, इत्यादि स्वरूपाची चर्चाहि आलेली आहे. पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानात या चर्चाचें क्षेत्र नीतिशास्त्र (Ethics) व अध्यात्मविद्या (Metaphysics) या भिन्न नावाखालीं वेगवेगळें ठेवण्यात येतें, व एका दृष्टीनें त्यात लाभहि आहे. परंतु आर्य तत्त्वज्ञानाच्या एकंदर परंपरेस अनुसरून गीताकारानीं अर्जुनाच्या मूलत: धर्माधर्मविषयक प्रश्नाला द्यावयाच्या उत्तराम सर्वांगपूर्णता आणण्यासाठीं अध्यात्मज्ञानाचाहि कुशलतेनें काहीसा ऊहापोह केलेला

आहे. पण असें असलें तरी, गीतेंतील प्रमुख प्रतिपाद्य सिद्धांत नीतिशास्त्रविषयक आहे हें विसरून चालणार नाहीं. एका विशिष्ट विलक्षण प्रसंगीं काय करणें चांगलें होईल व काय वाईट होईल या अर्जुनाच्या प्रश्नातून गीतेंचा चालना मिळालेली आहे. आम्ही या पुस्तकात श्रीमद्भगवद्गीतेची मुख्यतः नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें चर्चा करणार असून गीतेंतील तदितर विवेचनाला स्वतंत्र महत्त्व देण्याचा आमचा विचार नाहीं.

प्रकरण दुसरें

सारनिर्णयाचीं साधनें

कोणत्याहि विवेचनाचें तात्पर्य निश्चित करण्याची एक सप्तविध कसोटी प्राचीन काळापासून भारतवर्षांत मान्यता पावलेली आहे. मीमांसकाच्या शब्दांत तिचें वर्णन असें आहे—

उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम्
अर्थवादोपपत्ती च लिंगं तात्पर्यनिर्णये ॥

यांत सारनिर्णयार्थ ग्रंथांतील उपक्रम, उपसंहार, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद आणि उपपत्ति या सात गोष्टींचा विचार करावयास सांगितलें आहे.

उपक्रम व त्याचें महत्व . विचार आणि भाषा

यापैकीं पहिला जो उपक्रम, त्याचा अर्थ प्रारंभकाळची एकंदर परिस्थिति असा आहे. चर्चाविषयक ग्रंथाचा प्रारंभ कोणत्या पृष्ठ व पार्श्वभूमींत झाला आहे हें पाहिलें म्हणजे ग्रंथकाराचा खरा आशय लक्षांत येण्यास सहजच साह्य होतें. वाक्याला जसा संदर्भ तसा ग्रंथाला उपक्रम. एखाद्या वाक्याच्या स्पष्टीकरणार्थ जसें त्याच्या संदर्भाकडे तसें ग्रंथाच्या स्पष्टीकरणार्थ उपक्रमाकडे नीट लक्ष देणें इष्ट असतें. गीतेंतील तत्त्वज्ञान अर्जुनाच्या प्रश्नाला उत्तर म्हणून सांगितलेलें आहे. यासाठीं तें योग्य प्रकारें समजून घ्यावयाचें असेल तर अर्जुनाच्या त्या प्रारंभीच्या शंकेचा व मानसिक आंदोलनाचा खरा आशय लक्षांत घेणें आवश्यक आहे. त्याबाबतींतच जर गैरसमज झाला तर श्रीकृष्णप्रणीत विचारसरणीचा सारा ग्रंथच चूक लागेल यांत नवल काय ?

ग्रंथाचा अर्थ लावण्यासाठीं उपक्रमाकडे पाहण्याची अशी आवश्यकता कां पडावी ? वनराज सिंहानें भक्ष्यावर झेप घालण्यापूर्वी थोडें मागें सरावें, त्याप्रमाणें एखाद्या वचनांतलें सत्य हस्तगत करावयाचें असतां, केवळ त्या

वचनावरच लक्ष केंद्रित न करिता प्रथम थोडें मागें–पार्श्वभूमीकडे, संदर्भाकडे, –नीट पाहणें आवश्यक कां मानलें जावें ? याचें एक कारण असें आहे. एखादें सत्य प्रथम विचारस्वरूपात कोणाच्या मनात उद्भूत झाल्यावर, तें जर इतर कोणास सांगावयाचें असेल तर तें भाषेच्या द्वारें व्यक्त केलें पाहिजे[१]. एकाच्या मनात विचाररूपानें असलेलें ज्ञान इतरास समजून घ्यावयाचें असेल तर भाषेचें माध्यम हा त्याचा मार्ग होय. ज्याप्रमाणें निराकार चैतन्य विशिष्ट साकार देहात बद्दिस्त होऊन जगात प्रकटतें व इतस्ततः भटकतें, त्याप्रमाणें वैचारिक सत्यहि विशिष्ट भाषादेहात अवतीर्ण होऊन प्रकट होतें व एका मनातून दुसऱ्यात प्रवेश करू शकतें.[२] पण भाषचा हा देह प्राप्त झाल्यानें त्या सत्याला जसा काही लाभ होतो तसाच थोडा हानीचाहि वाटा उचलावा लागतो. भाषेच्या योगानें विचाराला स्थैर्य व विनिमयपात्रता प्राप्त होत असली, तरी भाषेला असणाऱ्या स्थलकालादींच्या मर्यादाहि सत्याला सहन कराव्या लागतात. भाषा अनेक वेळा द्व्यर्थी किंवा बह्वर्थी असू शकते. वाणीचे मूळ वर्ण जरी त्रिकालाबाधित व उपाधिनिरपेक्ष असले तरी मानवप्राणी त्याचे जे शब्दवाक्यादि समूह तयार करतो त्यात मानवी अपूर्णता साहजिकच शिरते यामुळें किती तरी शब्द भाषेत एकाहून अधिक अर्थांनीं उपयोजिले जातात. लक्ष म्हणजे एक गणनसंख्या किंवा मनाचें अवधान असे दोन अर्थ शक्य आहेत, तसेंच कोटी म्हणजे लक्षशतसंख्या किंवा अर्थचमत्कृति, जोडा म्हणजे पादत्राण किंवा देहिजण, विशेषतः पतिपत्नी. ‘ लक्षाशिवाय कोटी शक्य नाहीं ’, ‘ जोड्यानें जेवावयास बसू नये ’, ‘ रामरावचा जोडा चांगला शोभतो ’, इत्यादि वाक्यांचे यामुळेंच दोन अर्थ होऊन कधींकधीं मौज उत्पन्न होते. भारतीय युद्धात ‘ अश्वत्थामा ’ नावातील संदिग्धतेमुळें घडून

१ येथें ‘ भाषा ’ शब्दात वर्णाक्षरांशिवाय हावभावहि समाविष्ट आहेत असें समजावें

२ मात्र, विचार जेव्हा एका मनातून दुसऱ्या मनात जातो तेव्हाच भाषेत व्यक्त होतो, व आत्मचिंतनात भाषा वापरलीच जात नाहीं असें नव्हे फरक इतकाच कीं, आत्मविचार भाषेशिवायहि शक्य आहे, विचारविनिमय तसा शक्य नाहीं याचा अधिक चर्चा येथें अप्रस्तुत होईल विशेषत गीतेचें स्वरूप आत्मचिंतनात्मक नसून विचारविनिमयात्मक–संभाषणात्मक–आहे हें वाचक ध्यानात घेतालच

आलेला द्रोणवधाचा प्रसंग प्रसिद्धच आहे. 'यथार्थदीपिके'त वामनपंडित एके स्थळीं म्हणतात : " 'सैंधव' शब्दें लवण। आणि 'सैंधव' सिंधुदेश अश्वाचीहि खूण। परी युद्धप्रसंगीं न देती लवण। आणि न दाविती घोडा जेविता॥" (श्लोक १२–१२). शिवाय, विशिष्ट शब्दच अनेकार्थी असतात असें नसून, कित्येक वेळा नुसत्या वाक्यरचनेच्या संदिग्धतेमुळेंहि श्लेष निर्माण होतो उदाहरणार्थ, 'रामाला गोविंदाला चार रुपये देणें आहे' असें म्हट ल्यास, संदर्भ माहित नसेल तर, रामादि सावकार असू शकतो किंवा गोविंदादि असू शकतो मुद्दा असा कीं, भाषेचें आवरण स्वीकारल्यावर तिच्या या दोषाची बाधा वैचारिक सत्यालाहि भोगावी लागते. या अनेकार्थित्वावर पूर्वापार संबंध–म्हणजे उपक्रम–हा एक उत्तम उपाय असल्यानें कोणत्याहि विवेचनातील सत्य हुडकून काढताना उपक्रमाकडे लक्ष द्यावें लागतें. तसें न केल्यास ग्रंथकाराच्या मनात एक विचार असून वाचक त्याच्यावर वेगळ्याच विचाराचा आरोप करण्याचा संभव राहतो. गीतेंतील 'कर्म' या महत्त्वाच्या शब्दावर गुरु व्याख्यान देत असता, शिष्य जर ती चर्चा व्याकरणातील 'कर्म' या अर्थानें ग्रहण करू लागला, तर ते ध्यानात आल्यावर "तुझ्यासारख्याला गीता काय शिकवू, माझें 'कर्म'!" असे उद्वेगानें उद्गार काढून गुरूनें आपल्या 'कर्मा'वर हात मारून घेतला तर यात दोष कोणाचा?

विचारांची परिस्थितिसापेक्षता

व्यक्त विचाराला भाषेमुळें प्राप्त होणाऱ्या या संदिग्धतेच्या धोक्याशिवाय, उपक्रमाकडे लक्ष देण्याच्या आवश्यकतेचें आणखीहि एक कारण सांगता येईल कोणत्याहि विचाराचा भाषारूपी देहच नव्हे तर त्याचा रहस्यरूपी गाभा देखील कांहीं अंशीं पार्श्वभूमीवर अवलंबून असतो. ज्या परिस्थितींतून तो विचार उद्भवतो तिच्या विशिष्ट स्वरूपावरून त्याची दिशाहि कांहीं अंशीं निर्धारित होत असते. या विश्वातील प्रत्येक घटना थोड्याफार अंशानें परिस्थितिसापेक्ष असते. 'यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति' (४–७) इत्यादि प्रत्यक्ष भगवदुक्तीवरूनच स्वतः त्यांचा अवतारहि विशिष्ट परिस्थितीला अनुलक्षून होत असतो हें दिसून येतें. यासाठीं त्यांच्या एखाद्या अवताराचेंहि रहस्य समजून घ्यावयाचें असेल तर त्याच्या आरंभकालीन परिस्थितीचा विचार आवश्यक ठरतो. विश्वातील सर्वच घटनांना लागू पडणाऱ्या या

नियमाला मनात येणारे विचार अर्थातच अपवाद असू शकत नाहींत. विचारात अवतीर्ण होणारें प्रत्येक साकार सत्य थोड्याफार प्रमाणात परिस्थिति सापेक्ष असतें. अमुक विचार अमुक स्वरूपातच कां उत्पन्न झाला याचा काहीसा खुलासा तत्कालीन परिस्थितींत आपल्याला उपलब्ध होऊ शकतो. श्रीकृष्णाच्या उत्तरात व्यक्त झालेल्या विचारसरणीचें स्वरूप व दिशा अर्जुनाच्या मूळ प्रश्नावरहि अवलंबून होतीच श्रीकृष्णाना यथावत् ज्ञान अवगत असतांहि, कुरुक्षेत्रावरील त्या रणप्रसंगीं त्यांच्या मनात व मुखात त्यापैकीं जो अंश आला त्याची निवड अर्जुनाच्या प्रश्नाच्या व त्या क्षणाच्या एकंदर परिस्थितीच्या स्वरूपाकडे पाहूनच त्यांनीं केली असली पाहिजे. यासाठींहि गीतेंतील तत्त्वज्ञानाच्या चर्चेत उपक्रमाचें महत्त्व.

तात्पर्य, कोणत्याहि विचारमालिकेच्या सत्यनिर्णयात उपक्रमाचें महत्त्व दोन दृष्टींनीं असतें. तिच्यातील विचाराच्या स्वरूपाचें व दिशेचें योग्य आकलन होण्यासाठीं व तिच्या भाषेचा विवक्षित अर्थ निश्चित करण्यासाठीं. त्रिकालाबाधित सनातन सत्यतत्त्वाच्या गाभ्याला कोणत्याहि मनात प्रवेश करताना प्रथम विशिष्ट वैचारिक स्वरूप प्राप्त होतें, आणि नंतर त्याला भाषेचें आवरणहि प्राप्त होऊ शकतें. हें स्वरूप व हें आवरण या उभयतांचाहि उपक्रमाशीं–संदर्भाशीं–संबंध येतो.

गीतेचा उपक्रम

उपक्रमाच्या सर्वसाधारण अर्थाचा वर खुलासा केला. परंतु गीतेच्या उपक्रमाविषयीं जो मतभेद आढळून येतो त्याकडे पाहतां या विषयाची थोडी अधिक चर्चा येथें उपयुक्त होईल. आताच वर आम्हीं अर्जुनाच्या प्रारंभिक प्रश्नोद्गाराना गीतोपदेशाचा उपक्रम म्हणून संबोधिलें आहे. लोकमान्य टिळकांनीं 'गीतारहस्या'त असेंच म्हटलें असून,[1] डॉ. राधाकृष्णन् यांचेंहि मत असेंच आहे.[2] परंतु काहीं जणांचा यावर तत्त्वदृष्ट्या आक्षेप आहे. गीतेचा पहिला अध्याय व दुसऱ्या अध्यायातील पहिले दहा श्लोक म्हणजे गीताशास्त्राचा उपक्रम नसून त्याचें कारण होय असा बारिक भेद दाखवून,

---

१ पृ २४, पृ २७ वर तर ' गीतेचा उपक्रम म्हणजे पहिला अध्याय " असें स्पष्टच म्हटलें आहे

२ " *The Bhagavadgita,*" p 66

आचार्यभक्त विष्णुशास्त्री बापट हे दुसऱ्या अध्यायाच्या अकराव्या श्लोकाला गीतेचा उपक्रम मानतात.[१] कोणत्याहि मौखिक किंवा लेखी विवेचनाचा उपक्रम हा त्याचाच आरंभीचा भाग असतो, व म्हणून तो त्याच विवेचकानें स्वतः केलेला असला पाहिजे, अन्य कोणी नव्हे, अशा दृष्टीनें विचार करून, भगवद्गीतेचा म्हणजे श्रीकृष्णोपदेशाचा उपक्रम श्रीकृष्णाच्या स्वतःच्याच शब्दात पाहिला पाहिजे, अर्जुनाच्या किंवा धृतराष्ट्राच्या किंवा संजयाच्या शब्दात नव्हे, असा त्या आक्षेपातील आशय आहे. स्वतः आद्य श्री शंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यास श्लोक २-११ पासूनच प्रारंभ केला आहे, व त्याच्या समर्थनपर श्री. बापटशास्त्री यांचें वरील मत आहे. आता अगदीं तात्त्विक दृष्ट्या पाहता उपक्रमासंबंधीं वरील मत ग्राह्यहि मानलें तरी गीता-विवेचनाच्या बाबतींत हा आक्षेप गैरलागू व विपरीत परिणामकारक ठरतो. गीतेंतील श्रीकृष्णोपदेश हें स्वतंत्र व्याख्यानात्मक किंवा ग्रंथात्मक विवेचन नसून संभाषणस्वरूपी असल्यानें, श्रीकृष्णाच्या प्रारंभींच्या शब्दांचाहि वास्तविक अर्थ ध्यानात येण्यासाठीं अर्जुनाच्या ज्या प्रश्नांतून तें उत्तर उद्भवलें त्याच्या स्वरूपाकडे नीट लक्ष देणें आवश्यकच आहे; मग त्या प्रश्नाला उपक्रम म्हणा किंवा 'कारण' अगर 'संदर्भ' असें वेगळें नाव द्या. हे आक्षेपक म्हणतात त्याप्रमाणें—

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पंडिताः ॥ २-११ ॥

हा जरी तात्त्विकदृष्ट्या गीतोपदेशाचा उपक्रम मानला, तरी यात "अरे, ज्याविषयीं शोक करू नये त्याविषयीं तू शोक करीत आहेस आणि शहाणपणाच्या गोष्टी सांगतोस" असें म्हटलें असल्यानें, अशा कोणत्या 'अशोच्य' विषयाबद्दल अर्जुन शोक करीत होता, आणि शहाणपणाच्या अशा गोष्टी तरी तो कोणत्या सांगत होता, याचा निश्चय करणें भाग पडतेंच! आणि त्या संदर्भाकडे योग्य लक्ष न पुरविता या श्लोकाचें विवरण करू पाहणाऱ्यांनीं याचे कसे विसंगत व चुकीचे अर्थ केले आहेत, व त्याचा परिणाम एकंदर गीतातात्पर्यावर कसा झाला आहे, हें आम्ही पुढें दाखविणार आहोंत. यासाठीं या 'संदर्भा'ला किंवा 'कारणा'ला तत्त्वतः गीतेच्या उपक्रमाचाच एक भाग

१. "श्रीमद्भगवद्गीताभाष्यार्थ," १९२१, भाग पहिला, पृ ३७–४१.

समजण्यास आम्हांस हरकत वाटत नाहीं. जर तात्पर्यनिर्णयाच्या साधनांत उपक्रमाव्यतिरिक्त 'सदर्भा'चा विशिष्ट उल्लेख असेल, तर गीतेंतील अर्जुन-विषादवर्णनाला उपक्रमांत समाविष्ट न करिता 'सदर्भ' मानता येणें शक्य होईल. पण ज्याअर्थी मीमांसकीय उपरोक्त साधनांत सदर्भाचा असा स्वतंत्र उल्लेख नाहीं, व ज्याअर्थी या प्राथमिक भागाशिवाय श्लोक २-११ च्या व म्हणून संपूर्ण ग्रंथाच्या अर्थाचा नीट निर्णय शक्य नाहीं, त्याअर्थी तो सदर्भ उपक्रमांतच समाविष्ट मानणें इष्ट व सुसंगत होय.

जेथें जेथें खुद्द विवेचनकाराव्यतिरिक्त इतर कोणाचे उद्गार त्या विवेचनाचें मर्म समजण्यास अशा प्रकारें आवश्यक असतात, तेथें मीमांसकाच्या वरील श्लोकानुसार वर्गीकरण करतांना त्या उद्गारांना उपक्रमांत घालणें योग्य होय. ते उद्गार कोणी काढले या गोष्टीला विशेष महत्त्व देण्यांत हशील नाहीं. पाहूं कीं, अर्जुनविषादाचा आविष्कार गीताकारांनीं स्वतः अर्जुनाच्या तोंडीं न घालता श्रीकृष्णाच्याच मुखानें प्रारंभीं त्याचें वर्णन केलें असतें, तर त्याच अर्जुनविषादास या आक्षेपकांनीं उपक्रमांत स्थान दिलें असतें किंवा नाहीं? कोणी मनुष्य स्वतंत्रपणें व्याख्यान किंवा ग्रंथ करतो तेव्हा बहुधा तो सुरुवातीस असा सदर्भात्मक पूर्वपक्ष स्वतःच्याच शब्दांत सारांशरूपानें सांगतो, व म्हणून त्याच्या बाबतींत 'सदर्भ' आणि 'उपक्रम' याची साहजिकच एकात्मता होऊन त्या सदर्भाकडे वेगळेपणें लक्ष जात नाहीं. परंतु जेथें समापण-पद्धतीनें व्याख्यान केलेलें असते तेथें हा सदर्भ मुख्य वक्त्याहून अन्य कोणाच्या मुखानें बाहेर पडतो इतकेंच. परंतु तेवढ्यामुळें या सदर्भाला उपक्रमबाह्य मानणें योग्य नव्हे. आता, श्री. बापटशास्त्री यांनीं छांदोग्योपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायाचा दिलेला दाखलाहि गीतेला अप्रस्तुत आहे. कारण तेथें 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' इत्यादि उपक्रमानें सुरू होणारें ब्रह्मविषयक व्याख्यान जरी श्वेतकेतूच्या प्रश्नाला उत्तर म्हणून त्याच्या पित्यानें सांगितलेलें असलें, तरी या विशिष्ट उपक्रमाच्या अर्थाचा श्वेतकेतूच्या प्रश्नाशीं किंवा त्याच्या तत्कालीन वैयक्तिक परिस्थितीशीं विशेष संबंध नाहीं. "मी युरोपचें वर्णन ऐकूं इच्छितों, तरी कृपा करून तें सांगाल काय?" असें म्हटल्यावर कोणीं ती माहिती दिली, तर त्या वर्णनाचा या प्रश्नाशीं विशेष संबंध नसतो. परंतु "मीं युरोपला यावेळीं जावें काय? तेथील परिस्थिति कशी काय आहे?" असा प्रश्न केल्यावर त्याला जें उत्तर दिलेलें असेल त्याचें मर्म नीट कळण्या-

साठीं त्या प्रश्नाकडे व पृच्छकाच्या परिस्थितीकडे वळावें लागेल. किंबहुना पहिली पृच्छा म्हणजे खरोखर प्रश्न नसून ती एक विनंति होय, दुसरा मात्र खरा प्रश्न आहे गीतेंतला श्रीकृष्णोपदेश अर्जुनाच्या विशिष्ट प्रश्नातून व परिस्थितींतून उद्भवलेला आहे हें विसरून चालणार नाहीं; आणि हे दृष्टि आड करून गीतेचें रहस्य हुडकण्याचे प्रयत्न यशस्वी ठरणार नाहींत. छांदोग्योपनिषदातल्या व्याख्यानाचा उगम श्वेतकेतूच्या प्रश्नात नसून विनंतींत आहे. किंबहुना बारकाईनें पाहिलें असता तें व्याख्यान ऐकण्याच्या श्वेतकेतूच्या स्वतःच्या इच्छेपेक्षा, त्यानें तें ऐकावें अशी त्याच्या पित्याचीच मुळात इच्छा होती असें दिसून येईल. या सर्व गोष्टींचा विचार करिता, त्या व्याख्यानाचा उपक्रम "सदेव सोम्येदमग्र आसीत्" यात मानून श्वेतकेतूचें पित्याशीं झालेलें तत्पूर्वीचे संभाषण त्या उपक्रमातून वगळलें, तरी गीतेच्या बाबतींत अर्जुनविषादपर भाग उपक्रमातून गाळणें योग्य ठरणार नाहीं. 'पृच्छामि त्वा धर्मसमूढचेताः' (२ ७) असें काकुळतीनें म्हणणाऱ्या अर्जुनाचा प्रश्न, आणि श्वेतकेतूचा पित्यास प्रश्न, यात महदंतर आहे. स्वतः गीताकारानींहि अर्जुनविषादवर्णनाच्या पहिल्या अध्यायाला गीताबाह्य न मानता प्रत्यक्ष गीतेंत समाविष्ट केलें असून, "इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे अर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः" असा निःसंदिग्ध संकल्पहि रूढ झालेला आहे. या पहिल्या अध्यायात शाब्दिक दृष्ट्या (ब्रह्मविद्येंतील योगशास्त्रपर) श्रीकृष्णार्जुनाचा 'संवाद'[1] नसताहि, त्या संवादाचाच हा पहिला अध्याय मानला गेला आहे हें ध्यानात घेतलें म्हणजेहि वरील आक्षेपाचें वैयर्थ्य दिसून येईल

उपसंहार; अभ्यास, फल

उपक्रमानंतर मीमांसकांनीं उल्लेखिलेलें तात्पर्यनिर्णयाचें दुसरें साधन

---

१ मात्र पहिल्या अध्यायात श्रीकृष्णार्जुनसंवाद मुळींच नाहीं असें नाहीं, श्लोक २१, २२, २३, व २५ यात तो संवाद आला आहे श्लोक २५ चा उत्तरार्ध श्रीकृष्णाचा आहे पण या 'संवादात ब्रह्मविद्यांतर्गत योगशास्त्र' नाहीं हें स्पष्टच आहे परंतु तरीहि श्रीकृष्णाचे ते मोजके चार पाच शब्द गीतेचे प्रेरक व म्हणून अत्यंत महत्त्वाचे आहेत, याचा खुलासा पुढें अकराव्या प्रकरणात केला आहे पहिल्या अध्यायात श्रीकृष्णाचे उद्गार नाहींत असें 'गीतातत्त्वमंजरीत,' (प्रास्ताविक श्लोक-कोष्टक पाहा) म्हटलें आहे, ती नजरचूक दिसते

म्हणजे 'उपसंहार'—विवेचनाचा शेवटचा भाग. एकाच ठिकाणाहून निघणाऱ्या आगगाड्या पुढें निरनिराळ्या दिशेकडे वळाव्या, तसें एकाच उपक्रमातून निघणारीं विवेचनें पुढें भिन्नभिन्न सिद्धांताकडे वळू शकतात. यासाठीं ग्रंथाचा समग्र आशय ध्यानात येण्यासाठीं त्यांतील उपक्रमाच्या पहिल्या टोकाप्रमाणें उपसंहाराचें अंतिम टोक देखील नीट अवलोकन करणें आवश्यक ठरतें. उपसंहार म्हणजे ग्रंथकारानें आपल्या विवेचनाच्या अखेरीस प्रकट केलेला समारोपात्मक विचार.

'अभ्यास' म्हणजे विवेचनात आवर्जून, जोर देऊन, वारंवार प्रकट केलेला विचार. यावरून ग्रंथकाराला स्वतःच्या एकंदर विवेचनातील कोणता अंश महत्त्वाचा वाटतो हें दिसून येतें. 'अपूर्वता' म्हणजे इतर ग्रंथांपेक्षा प्रस्तुत विवेचनात वैशिष्ट्यानें काय प्रतिपादन केलें आहे तें. जें पूर्वी इतरांनीहि सांगितलं असेल तें तसेंच्या तसेंच पुनः सांगत बसण्याचा वृथा खटाटोप कोणी सुरू करीत नाहीं. आणि अशा चर्वितचर्वणाला सुज्ञ वाचकहि विशेष महत्त्व देत नाहींत. गीताग्रंथांत तर भगवतांनीं स्वतःच जें इतरत्र प्राप्त होणार नाहीं असें महत्त्वाचें रहस्य तुला मी सांगत आहे असें अर्जुनास सुचविलें आहे. हें विशेष रहस्य कोणतें याचा ऊहापोह म्हणजे अपूर्वता-कसोटीचा विचार होय.

पांचवें साधन फल. ग्रंथांतील विवेचनानें वाचकश्रोत्यांच्या मनावर जो प्रत्यक्ष परिणाम घडून येतो त्यावरूनहि कांहीं अंशीं ग्रंथाचें तात्पर्य निश्चित करणें शक्य होतें. उपसंहार व फल यात फरक आहे. उपसंहार हा विवेचनाचाच अंतिम अंश असतो. फल हें विवेचनाच्या क्षेत्राच्या बाहेर प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीच्या प्रांतांत असतें. उपसंहार ग्रंथकाराच्या हातांत असतो. फलावर त्याचा तितकासा ताबा नसतो. आपल्या ग्रंथापासून काय फल अपेक्षित आहे हें तो सांगू शकतो, पण तसें घडून येईलच अशी तो खात्री देऊ शकत नाहीं. फलाचें स्वरूप जसें कांहीं अंशीं विवेचनाच्या युक्तायुक्ततेवर तसेंच कांहीं अंशीं बाह्य परिस्थितीवरहि अवलंबून असू शकतें. एखादें विवेचन खरोखर उत्कृष्ट असूनहि श्रोत्यांच्या अपात्रतेमुळें किंवा इत्यादीप्रमाणें पालथ्या घागरीवर टाकलेल्या पाण्याप्रमाणें तें निष्फळ ठरलें तर तो दोष विवेचनाचा कसा म्हणतां येईल? समर्थ रामदासांनीं दासबोधात प्रारंभींच—

आतां श्रवण केलियाचें फळ । क्रिया पालटे तत्काळ ।
तुटे संशयाचें मूळ । येकसरां ॥ १-१-२८
मार्ग सांपडे सुगम । न लगे साधन दुर्गम ।
सायोज्यमुक्तीचें वर्म । ठाईं पडे ॥ २९ ॥
नासे अज्ञान दुःख भ्रांती । शीघ्र चि येथें ज्ञानप्राप्ति ।
ऐसी आहे फळश्रुती । ईये ग्रंथीं ॥ ३० ॥

अशी अपेक्षा व्यक्त केली असली तरी दासबोधाच्या किती वाचकश्रोत्यावर असा परिणाम खरोखर दिसून येतो ? फार काय, केवळ निष्फळतेव्यादि पलीकडे जाऊन, सर्पदुग्धन्यायानें उत्तम विवेचनाचा विपरीत परिणाम दृष्टो-त्पत्तीस येणें देखील अशक्य नाहीं ! स्वतः समर्थच, या गोष्टीची स्पष्ट जाणीव ठेवून, वरील फलवर्णनाच्या अखेरीस म्हणतात—

जयाचा भावार्थ जैसा । तयास लाभ तैसा ।
मत्सर धरी जो पुसा । तयास तें चि प्राप्त ॥ १-१-३८॥

शेक्सपियरच्या प्रसिद्ध ' टेंपेस्ट ' नामक नाटकात प्रॉस्पेरो कृपाळूपणें कॅलिबनला भाषा शिकवितो व त्याचा परिणाम म्हणून कॅलिबन् काही चागलें बोलू लागण्याऐवजीं शिव्याशाप देऊ लागतो असें एका ठिकाणी म्हटलें आहे ! सारांश, प्रत्यक्ष फलनिष्पत्तीवरून ग्रथाचें सार हमखास बिनचूक दिसून येईलच असें नव्हे. परंतु इतकें खरें कीं, उपक्रमोपसंहाराला अनुकूल असेच प्रत्यक्ष फलहि दिसून आलें तर त्यामुळे त्या शेष साधनानीं एकवाक्यतेनें सुचविलेल्या तात्पर्याला चागलीच बळकटी येते; पण त्यात विरोध आला तर प्रत्यक्ष फलाला गौणत्व देऊन इतर साधनावर भरवसा ठेवलेला बरा.

अर्थवाद: त्याचें प्रयोजन व त्याचा धोका

आता राहिले अर्थवाद आणि उपपत्ति. विवेचनकार आपल्या मुख्य विषयाच्या स्पष्टीकरणाच्या ओघात साह्यभूत म्हणून जीं कमी महत्त्वाचीं, गौण-स्वरूपी, विधानें करितो, उदाहरणें देतो, तीं अर्थवादात जमा होतात. जिन्याला कठडे असावे त्याप्रमाणें विवेचनांत मुख्य विधानाच्या जोडीला अर्थवादात्मक विधानें असतात. प्रमुख मध्यवर्ती सिद्धांताचें आकलन अधिक सुलभ व्हावें, वाचकाला ती कठीण चढण चढणें सोपें वाटावें, एतदर्थ ग्रथकार

या अर्थवादांचा उपयोग करीत असतो. जिन्याची वास्तव मजबुती त्याच्या पायऱ्यांवरूनच मापली जाईल; बाजूचे कठडे पायऱ्या चढणाऱ्याच्या अधिक सोयीसाठीं असतात. यावरून हें दिसून येईल कीं, अर्थवाद सारनिर्णयाचें प्रमुख साधन होऊं शकत नाहीं; किंबहुना अधिक तर्कशुद्धतेनें बोलावयाचें झाल्यास, अर्थवादाचें महत्त्व सारनिर्णयाचें एक साधन म्हणून नसून इतर साधनांनीं निश्चित केलेल्या ग्रंथतात्पर्याच्या पुष्टीकरणाचें एक उपसाधन या दृष्टीनें अधिक आहे. शिवाय कित्येक वेळां अर्थवादात्मक विधानावरून ग्रंथाचें मुख्य तात्पर्य काय आहे हें प्रत्यक्षपणें दिग्दर्शित होण्याऐवजीं तें काय नाहीं हें अधिक कळतें. यासाठीं अर्थवादात्मक भागांत विवेचनाचें मुख्य तात्पर्य धुंडत बसल्यास दिशाभूल होण्याचा संभव असतो. मात्र, अर्थवादांत ग्रंथाचें सार प्रत्यक्षपणें नसलें तरी तो भाग ग्रंथाच्या मुख्य तात्पर्याला विरोधीहि नसला पाहिजे; नाहींतर ग्रंथांत विसंगति उत्पन्न होईल. शरीरसौंदर्य खुलवून दिसण्यासाठीं घातलेले अलंकार शरीरस्वास्थ्याला प्रत्यक्षपणें सहाय्यक न ठरले तरी बाधकहि ठरले न पाहिजेत हें उघडच आहे.

ग्रंथतात्पर्यनिर्णयांत अर्थवादाचें स्थान पुष्टिकारक साधन म्हणून असतें हें पाहिलें, म्हणजे प्रथम इतर साधनांनीं मुख्य तात्पर्य निश्चित केल्यानंतर कोणता भाग अर्थवादात्मक मानावयाचा हें ठरतें हें उघड होतें. उपक्रम–उपसंहार–अभ्यास इत्यादि प्रत्यक्ष साधनांवरून ग्रंथतात्पर्य प्रथम स्वतंत्रपणें निश्चित झालें, म्हणजे मग ग्रंथांतला उर्वरित कोणता भाग गौण व अर्थवादात्मक मानावा हें सांगतां येईल. याचा अर्थ असा कीं, अर्थवादानें सारनिर्णय होण्याऐवजीं सारनिर्णयावरून अर्थवाद निश्चित होतो. आणि स्वतः अशा प्रकारें निश्चित झाल्यावर तो त्या पूर्वनिश्चित तात्पर्याला अप्रत्यक्ष पुष्टि देऊन उपकाराची फेड करितो ! दुचाकीला प्रथम आपण चालवितों व नंतर दुचाकी आपल्यास जलद वाहून नेते, तसेंच ग्रंथतात्पर्यावरून प्रथम अर्थवादस्थळें कोणतीं तें निश्चित होतें, व तदनंतर त्या अर्थवादामुळें तात्पर्याच्या स्वरूपनिश्चितीवर अधिक प्रकाश पडतो.

अर्थवाद व तात्पर्य यांच्या या परस्परावलंबित्वामुळें अर्थवादांत प्रत्यक्ष तात्पर्यनिर्णयाची शक्ति नसली तरी त्या निर्णयांत गोंधळ उडवून देण्याची शक्ति मात्र भरीच असते ! जीं विधानें वास्तविक अर्थवादात्मक असतील

त्यानाच कोणी प्रमुख स्थान देऊन ग्रंथतात्पर्याचा आधार मानलें तर साहजिकच तात्पर्याविषयीं विपरीत ग्रह निर्माण होईल. सेवेसाठीं बरोबर घेतलेल्या चाकरानें धन्याशींच बरोबरी करूं लागावें, किंवा त्याच्याहि पुढें जाऊन "मालकाचें नाव गण्या व नोकराचें नाव रुद्राजीअप्पा" या म्हणीप्रमाणें धन्यावरच कुरघोडी करण्याचा प्रयत्न करावा अशातलाच हा प्रकार होय! साहित्याच्या क्षेत्रात–फार कशाला, प्रत्यक्ष गीतेच्या बाबतींतच–असे प्रकार घडलेले आहेत. असें झालें म्हणजे ग्रंथकाराचा वास्तविक आशय बाजूस राहून, अर्थवादावर आधारलेला तात्पर्य–तोतया कित्येक माथ्यातून धुमाकूळ घालताना दिसून येतो! स्वतःच्या काही एका विशिष्ट एकांगी मताचा कसेंहि करून गीतेवर आरोप करण्याच्या प्रयत्नात कित्येकांनीं गीतेंतील प्रमुख विधिवचनांना अर्थवादात्मक व अर्थवादांना प्रमुख मानून गीतातात्पर्याबद्दल घोंटाळा निर्माण करून ठेवलेला आहे.

अर्थवादात्मक उद्‌गार केवळ गंभीर विवेचनातच वापरले जातात असें नसून, सामान्य व्यवहारातहि आपण प्रत्यहीं त्याचा उपयोग करीत असतो. "अमुक मनुष्यानें कचेरीच्या कामामुळें रडून दिलें" असें म्हटल्यास 'रडून दिलें' हा शब्दप्रयोग येथें अर्थवादात्मक असू शकतो. असें असल्यास तो मनुष्य अक्षरशः रडला असा अर्थ नसून तो अतिशय त्रासून मेटाकुटीस आला इतकाच ध्वनि उद्दिष्ट असतो. अर्थवादात्मक उद्‌गारांना शब्दार्थानें सत्य मानलें तर कसा घोंटाळा होऊं शकतो हें यावरून ध्यानात येईल.

उपपत्ति

शेवटीं, 'उपपत्ति' म्हणजे आपला सिद्धांत प्रस्थापित करून दाखविण्यासाठीं ग्रंथकारानें केलेली प्रमाणांची पद्धतशीर मांडणी. लोकमान्य टिळकांनीं 'गीतारहस्या'त यासंबंधीं दिलेली व्याख्या समर्पक आहे. ते म्हणतातः "एखादी विशिष्ट गोष्ट सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं बाधक प्रमाणें खोडून काढून साधक प्रमाणांची तर्कशास्त्रानुसार सिलसिलेवार जी मांडणी करतात तिला 'उपपत्ति' किंवा 'उपपादन' असें म्हणतात. उपक्रमोपसंहाररूप दोन टोंकें प्रथम कायम झाल्यावर मधली वाट अर्थवादोपपत्तींच्या आखणीनें निश्चित करितां येते. कोणते विषय अप्रस्तुत किंवा आनुषंगिक आहेत हें अर्थवादावरून समजत असल्यामुळें, एकदां अर्थवादाचा निर्णय झाला म्हणजे ग्रंथतात्पर्याचा

निश्चय करूं पहाणारा मनुष्य सर्व आडवाग सोडून देतो; आणि आडवाट सोडून रस्त्याला लागल्यानंतर उपपत्तींची सरणी समुद्राच्या लाटेप्रमाणें प्रारंभा पासून पुढें क्रमाक्रमानें वाचकास किंवा ग्रंथपरीक्षकास ढकलीत ढकलीत शेवटच्या तात्पर्यापर्यंत सरळ नेऊन सोडितें."[१]

कोणत्याहि विवेचनातील प्रमुख तात्पर्य निश्चित करण्यासाठीं प्राचीन भारतीय विद्वानांनीं योजलेलीं सात साधनें हीं अशीं आहेत गीतेचें तात्पर्यहि याच पद्धतीनें निश्चित करणं इष्ट ठरेल. आमच्या यापुढील विवेचनात या साधनाचा क्रमश. भिन्नभिन्न उल्लेख करण्यात येणार नसला, तरी तें विवेचन एकंदरींत याच मार्गानें केलेलें आढळून येईल. श्रीमद्भगवद्गीता हा एक तर्कशुद्ध सुसंगत ग्रंथ असून त्याच्या कर्त्याच्या महान बुद्धिमत्तेची तो नि संदिग्ध साक्ष देत आहे गीतेंतील विचारसरणी अत्यंत प्रगल्भ व मूलगामी, भाषा प्रौढ, प्रासादिक व कोठें कोठें सूत्रात्मक, आणि प्रतिपाद्य तत्त्व परमोच्च कोटीचें व अखिल विश्वास मार्गदर्शक असें आहे. गीतेंत भिन्न भिन्न असमन्वित तत्त्वप्रणालींची अर्धीकच्ची खिचडी नाहीं, ध्येयविहीनतेनें आकाशांत वाऱ्याबरोबर इतस्ततः परिभ्रमण करणाऱ्या रिकाम्या श्वेत मेघा समान गीतेंतील विचार स्वैर नाहींत, किंवा आपला कार्यभाग कसातरी साधून घेण्यासाठीं दुसऱ्याला नकली प्रश्नवादाच्या सापळ्यात गुंतवून आपल्यास हवें तें त्याच्याकडून करवून घेणारी स्वार्थी वृत्तीहि तिच्या मुळाशीं नाहीं. तिच्यातील काही अंश तात्कालिक परिस्थितीला अनुलक्षून असून उर्वरित भाग त्रिकालाबाधित सनातन महत्त्वाचा आहे. गीतेंतील प्रश्नात व त्याच्या उत्तरात अर्जुनाचें तात्कालिक मार्गदर्शन व चिरंतन मानवकल्याणाचा सनातन उपदेश या उभय दृष्टींनीं अत्यंत तळमळीनें व त्याचबरोबर कुशलतेनें केलेल्या तत्त्वविवेचनाचें दर्शन आपल्यास घडून येतें. गीतोपदेशक श्रीकृष्णानें अर्जुनाचा मार्गदर्शक सखा व विश्वाचा तत्त्वज्ञ गुरु या उभय भूमिका यशस्वी रीत्या पार पाडल्या आहेत अशा या गीतेंत प्रतिपादिलेलें वास्तविक नीतितत्त्व काय आहे हें आता पुढील पृष्ठात आपल्यास पाहावयाचें आहे.

१ 'गीतारहस्य', पृ २१

श्री.

गीतातत्त्वदर्शन

प्रथम खंड

अर्जुनमानसमंथन

प्रकरण पहिलें

महापुरुषाचा विलक्षण विषाद

गीताजन्माचा महान् क्षण!

श्रीमद्भगवद्गीता हें एक नरनारायणांचें अद्भुत संभाषण आहे. दुष्टबुद्धि कौरवांनीं अन्यायानें पांडवांचें राज्यवैभव हरण करून, त्यांतील यत्किंचितहि भाग सामोपचारानें देण्याचें नाकारल्यानंतर, पांडवांना त्याप्रीत्यर्थ युद्धाशिवाय तरणोपायच राहिला नाहीं. 'विनाशकाले विपरीत बुद्धि' या न्यायानें धार्तराष्ट्रपक्षानें देखील युद्धाचें तें आव्हान स्वीकारलें. अर्थदास होऊन पितामह भीष्म व आचार्य द्रोण हेसुद्धां दुर्योधन दु:शासनांच्या पक्षानें लढण्यास कुरुक्षेत्राच्या रणभूमीवर पांडवांच्या विरुद्ध सशस्त्र उभे ठाकले.

उभय पक्षाकडे विपुल सैन्य व पराक्रमी योद्धे होते. भारताच्या इतिहासातील तो एक युगप्रवर्तक प्रसंग होता. विश्वकवि व्यासांनी अत्यंत कौशल्यानें वर्णन केलेल्या महाभारतातील कथानकाच्या एकंदर स्वरूपाकडे पाहता, तो केवळ व्यक्तीव्यक्तींतला एक मर्यादित लढा नव्हता, न्याय आणि अन्याय, स्वाभिमान व उन्मत्तपणा, पुण्य आणि पाप, सत्य आणि असत्य, धर्म्य आत्मरक्षण आणि अधर्म्य आक्रमण, कृष्णभक्ति व कृष्णद्वेष, या सनातन द्वंद्वातील तो निकराचा प्राणघातक लढा होता. केवळ भारतीय राष्ट्राच्या दृष्टीनेंच तें एक अंतर्गत आपापसांतील युद्ध होतें असें नव्हे, तर उभयपक्षीय प्रमुख योद्धे एकाच कुलांतील निकटसंबंधवर्ति आप्तजन असल्यानें कौटुंबिक दृष्ट्याहि तो एक दुष्ट गृहकलह होता. त्या यादवीचें हें एक विशेष महत्त्वाचें वैशिष्ट्य होतें. भाऊबंदकीच्या विषवृक्षाची वाढ कळसास पोंचून त्याच्या रसरसलेल्या परिपक्व फळांतील दाहक रस बाहेर सांडण्याच्या बेतात होता. कित्येक वर्षांपासून कुशलतेनें जाळें विणून कौरवादि मानवांना त्यांत आवळीत आणणाऱ्या कलि-पुरुषाला शेवटीं आनंदानें विजयाचें विकट हास्य आणणारा तो भयानक क्षण होता. अनादि अनंत काल आपला अक्राळविक्राळ जबडा उघडून अगणित जिवांचा घात करणाऱ्या शस्त्रपात केव्हा सुरू होतो याची अत्यंत आतुरतेनें वाट पाहत होता. पापभरानें दमलेली मेदिनी आतां तरी थोडी उसंत मिळेल या आशेनें युधिष्ठिराच्या धर्मनिष्ठेकडे, अर्जुनाच्या गांडीव धनुष्याकडे व भीमाच्या प्रचंड गदेकडे आशेनें टक लावून बसली होती. एकाच कुलांतील या दोन पक्षांचीं भांडणें मिटवून न्यायाच्या भूमिकेवरून—विदुरभीष्मकृष्णादिकांप्रमाणें—त्यांची मनमिळवणी करण्याच्या पुण्यप्रद उद्यमाऐवजीं दुष्ट कौरवांना अधिक उत्तेजन देऊन, त्यांच्या नीचपणावर पांघरूण घालून, शकुनिकर्णादिकांच्या पापाचा घडा भरत आला होता. याशिवाय स्वतःच्या स्वार्थाला व भेकडपणाला तट-स्थतेचें गोंडस रूप देऊन पांडवांच्या न्याय्य हक्कांची कौरवांकडून पेटविली गेलेली होळी दोघीं निर्विकारतेच्या दृष्टीनें पाहत बसणाऱ्या भीष्मद्रोणादिकांच्या अंगालाहि त्या होळीच्या निर्दय ज्वाळा स्पर्श करूं लागण्याच्या बेतांत होत्या, आणि आपल्या निकट सान्निध्यांत दोन पक्षांत इतक्या तीव्र स्वरूपाचा कलह चालू असतां, स्वतःला त्याच्या स्फुलिंगांपासून बचावू पाहणाऱ्या—रामाय स्वस्ति रावणाय स्वस्ति अशा प्रकारच्या—तटस्थेचा आरामविलास कोणी फार

काळ उपभोगू शकत नाहीं, व अखेरीस या ना त्या पक्षाचा पाठपुरावा करणें भाग पडते, या कठोर सत्याचा अनुभव ते घेऊ लागले होते. यात्यतिरिक्त उभयपक्षातील अन्य लहानथोर योद्धेहि उत्साहातिरेकानें अधीर होत्साते युद्धारंभसूचक निशाणवाद्याच्या ध्वनीकडे कान देऊन आपापल्या स्थानीं तयारींत होते. हृदयें थरथरत होतीं, हात सळसळत होते, रक्त उसळत होतें, घोडे थयथयाट करीत होते, आणि त्यातच शंखाचे व रणभेरीचे उन्मादवर्धक निनाद 'युयुत्सू'च्या अधीर वृत्तीला अधिकच उत्तेजित करीत होते !

ऐनवेळीं अर्जुनाची उडालेली भंबेरी !

अशा त्या विलक्षण परिस्थितींत पांढऱ्या शुभ्र अश्वांच्या शोभिवंत रथांत महापराक्रमी अर्जुन बसलेला असून साक्षात भगवान श्रीकृष्ण त्याचें सारथ्य करीत होते. युद्धाला प्रारंभ होणार इतक्यात अर्जुनानें शत्रुपक्षीय योद्धयावर एकदा साकल्यानें दृष्टिक्षेप करण्याच्या इच्छेनें आपला रथ उभय सैन्याच्या मध्यमार्गी क्षणभर उभा करण्यास श्रीकृष्णास सांगितलें. कृष्णानें तसें करून 'पश्यैतान्समवेतान्कुरूनिति' (१–२५) असे उद्गार काढताच अर्जुनानें आसमंतात् दृष्टि टाकली मात्र, आणि काय आश्चर्य ! परस्परांच्या प्राणघातार्थ उद्युक्त झालेला तो आपल्याच बांधवाचा, इष्टमित्रांचा, स्वजनाचा समुदाय पाहून एकाएकीं त्या महापुरुषाच्या मनात पराकोटीचा विषाद उत्पन्न झाला ! अर्जुन युद्धाला नवखा होता असें नाहीं, अनेक दुर्दमनीय शत्रूंना धूळ चारणारा तो वसलेला परंतप वीर होता परंतु गृहकलहस्वरूपी या युद्धात आपलेच आप्तेष्टमित्र, वडीलधारी मंडळी, पूजनीय गुरुजन, ज्यांना प्रेमभावानें चिरंजीव असा येऽहवी आशीर्वाद दिला असता असे अल्पवयी स्वजन, समवयस्क सगेसोयरे हेच सर्व आपल्यासमोर युद्धार्थ उभे आहेत हें विलक्षण दृश्य त्या वेळीं प्रत्यक्ष पाहून अर्जुनाच्या वीरहृदयाचा थरकाप झाला ! राज्यादि भोगार्थ आप्तेष्टस्वजनांशीं हें असें युद्ध करणें म्हणजे महत्पाप होय अशी त्याच्या मनाची कल्पना होऊन, येवढ्या अघोर पापकर्माला आम्ही स्वार्थांध होऊन उद्युक्त झालों आहों, अशा परमावधीच्या विषादानें त्यानें धनुष्यबाण खालीं टाकून श्रीकृष्णाजवळ युद्धास स्पष्ट नकार व्यक्त केला ! इतकी उत्कंठा-निर्माणकारी गुंतागुंतीची परिस्थिति, असा अनपेक्षित रोमहर्षक प्रसंग, आणि त्याचें इतकें नाट्यपूर्ण, हृदयस्पर्शी व मानसशास्त्रशुद्ध वर्णन यांचा हा असा मिळेणें सुगम इतरत्र क्वचितच आढळून येईल !

अर्जुनविषादाचें महत्त्व

या अर्जुनविषादातूनच गीतेतील दैवी समाधणाला चालना मिळाली असल्यानें, व त्याला दूर करण्यासाठींच गीतेतलें विश्वविख्यात तत्त्वज्ञान सांगितलें गेलें असल्यानें, गीतोपदेशाच्या तात्पर्यनिर्णयात उपक्रम म्हणून या अर्जुनमानसावस्थेचें महत्त्व उघडच आहे. अर्जुनमानसमथन हा गीतातत्त्वनिर्णयाचा पायाच होय. अर्जुनाचा मूळ प्रश्न कोणत्या स्वरूपाचा होता, कोणत्या मानसिक भावनिक व बौद्धिक अवस्थेत तो उगम पावला होता, स्वतः श्रीकृष्णानें त्या प्रश्नाकडे कोणत्या दृष्टिकोनानें पाहिलें याची यथायोग्य चर्चा केल्याशिवाय श्रीकृष्णाच्या उत्तराचें खरें मर्म ध्यानात येणें दुरापास्त आहे. अनेक भाष्यकारांच्या गीताविषयक विपर्यस्त मताचा उगम त्यांच्या सदोष अर्जुनमानसमथनात आहे हे पुढील प्रकरणावरून वाचकास कळून येईल. सुदैवानें गीताकारानीं अर्जुनाच्या स्वतःच्याच शब्दात त्याच्या तत्कालीन मनःस्थितीचें खुलासेवार मार्मिक वर्णन आपल्यास उपलब्ध करून ठेवलेलें आहे. ज्याच्या चित्तात हा विषादमोह उत्पन्न झाला होता तो कोणी साधारण येरीगेरी माणूस नव्हता; विश्वसंचालनात पुरुषोत्तम नारायणाचा निष्ठावंत अनुयायी जो नर त्याचा तो अवतार होता. श्रीकृष्णाच्या सहवासाचा, सख्यत्वाचा, प्रेमाचा दुर्मिळ लाभ त्याला झाला होता. आणि त्याला विषाद झाला तो तरी किती उदात्त भूमिकेवरून! त्या विषादात स्वतःच्या स्वास्थ्याची किंवा मृत्यूची चिंता नव्हती; अंतिम जयाविषयीं शंका नव्हती. चिंता होती एकंदर कुलाच्या परंपरेबद्दल व नैतिक उन्नतीबद्दल, आणि शंका होती स्वतःच्या हातून ऐहिक भोगाप्रीत्यर्थ पारलौकिक श्रेयाची हानि होण्याबद्दल! प्रत्यक्ष श्रीकृष्णच अर्जुनाच्या–किंबहुना मानवजातीच्या–सुदैवानें त्यावेळीं तेथें जवळ होते म्हणून बरें झालें; तेच होय म्हणून अर्जुनाच्या या निःस्वार्थ उदात्तस्वरूपी विषादाकडे हेटाळणीनें पाहून हसू शकले, व सतरा अध्याय चर्चा करून शेवटीं अर्जुनाला कठोर कर्तव्याच्या कर्मभूमीवर पुनः आणू शकले. इतर कोणी तेथें असता तर "अर्जुना, खरें रे खरेंच! केवढा तरी मूर्खपणा तुम्ही करावयास तयार झाला होता! हा धर्मराज इतका ज्ञानी म्हणवितो पण त्याच्याहि लक्षात राज्यलोभाच्या धुंदींत ही गोष्ट आली नाहीं, ती तुझ्या ध्यानात आली तेव्हां तुझी धन्य आहे! आपल्या ऐहिक क्षणभंगुर ऐश्वर्यासाठीं, सुखोपभोगासाठीं, या आप्तांशीं, पूज्य गुरुजनांशीं युद्ध करणें हे

खरोखरच महत्पाप आहे. अरे, नुसतें राज्यच काय पण आपले पंचप्राणही ज्या पितामह भीष्माचे चरणीं त्या अर्पण करावेत, त्याच्यावरच तू धारदार बाणानीं नेम धरणें हें कल्पनातीत पाप आहे. पूजनीयाशीं असें वर्तन हें आर्यपरंपरेला सर्वथैव विरुद्ध, निश्चित अधोगतिकारक व बुद्धिभ्रष्टतेचें लक्षण आहे. बरें झालें तुला वेळींच ही उपरति झाली; चल, आपण हें सारें धर्मराजास समजावू, आणि त्यानेंहि नच ऐकलें तर निदान तू आणि मी तरी या रणांगणावरून निघून जाऊ. मग आपल्या पश्चात हे आपापसात खुशाल लढू देत!" असें म्हणाला असता परंतु श्रीकृष्णानें तसें म्हटलें नाहीं. आणि उलट विश्वकल्याणाच्या भुवतान्यावरून आपली दृष्टि लवभरही ढळू न देता देखील अर्जुनाचें मन त्या आपाततः महत्पाप भासणाऱ्या घोर युद्धाकडे खुशीनें वळविलें, आणि त्याचा प्रारंभीचा रक्तशोषिक विषादमोह दूर केला!

गीतेंतील अर्जुनमानसचित्रण

म्हणून या अतिविलक्षण विषादाचें व मोहाचें वास्तव स्वरूप लक्षात घेणें प्रत्येक गीताभ्यासकाला फार आवश्यक आहे परंतु त्या चर्चेंत प्रत्यक्ष शिरण्यापूर्वी तें अर्जुनमानसवर्णन आम्ही येथें प्रथम समग्र उध्दृत करितों, म्हणजे त्यावर आधारलेलें आमचें खंडनमंडनात्मक विवेचन समजणें वाचकास सुलभ जाईल. समोर उपस्थित अशा त्या सर्व आप्तस्वकीयाना पाहताच—

परम कृपेनें व्याकुळ होऊन व मनात विषाद उत्पन्न होऊन अर्जुन असें बोलला : हे कृष्णा, युद्धार्थ येथें जमलेल्या या स्वजनाना पाहून (१-२८) माझे अवयव चालेनातसे होत आहेत, तोंडास कोरड पडत आहे, शरीराला कंप सुटून रोमाच उभे राहत आहेत (२९); अंगाचा दाह होत आहे, हातातून गांडीव धनुष्य गळून पडत आहे, उभे राहवत नाहीं, व माझें मन भ्रमिष्टासमान होत आहे (३०). केशवा, मला एकदरींत (या युद्धकृत्याचीं) लक्षणें (चिन्हें, परिणाम) ठीक दिसत नाहींत, युद्धात स्वजनाचा प्राण घेऊन कल्याण होईलसें मला दिसत नाहीं (३१). कृष्णा, (या अशा परिस्थितींत) मला विजयाची इच्छा नाहीं, राज्याची नाहीं, सुखाचीहि नाहीं, हे गोविंदा (युद्धात स्वजनांना मारल्यानतर) राज्य, भोग किंवा जीवित देखील आम्हांला काय होत (म्हणजे त्यापासून आमचें भलें काय होणार!) (३२) आम्ही इच्छिलेलें राज्य, भोग व सुखें यांचा (युध्दांत)

ज्याच्या बाजूनें (संरक्षणार्थ) उपयोग व्हावा, तेच (हे स्वजन) आपल्या सपत्तीवर व प्राणावर पाणी सोडून या युद्धप्रसंगीं (आमच्या विरुद्ध) उभे आहेत (३३). आचार्य, वडील, पुत्र, व त्याचप्रमाणें आजे, मामे, सासरे, नातू, शालक, व अन्य नातेवाईक (३४), यांना, हे मधुसूदना, पृथ्वीसाठींच तर काय पण त्रैलोक्याच्या राज्यास्तवहि मी, माझा प्राण घेतला जाणार असला तरी, मारू इच्छित नाहीं (३५). जनार्दना, या धार्तराष्ट्रांना ठार मारून आमचें काय कल्याण होणार? आततायी अशा (देखील) यांना मारून आम्हा पदरीं पापच पडणार! (३६) म्हणून या कौरवाना आणि अन्य (शत्रुपक्षीय) स्वबांधवाना आम्हीं मारणें योग्य होणार नाहीं. कारण, स्वजनांना मारून, माधवा, आम्ही सुखी कसे होऊं? (३७). जरी लोभानें भ्रष्टबुद्धि झालेल्या यांना (या युद्धात घडणारा) कुलक्षयाचा दोष व मित्रद्रोहाचें पातक दिसत नाहीं (३८), तरी हे जनार्दना, तो कुलक्षयाचा दोष आम्हाला स्पष्टपणें दिसत असता या पापकर्मापासून निवृत्त होण्याचा विचार आम्हीं केल्यावाचून कसें राहावें? (३९) कुलाचा क्षय झाला म्हणजे पूर्वापार चालत आलेले कुलधर्म नष्ट होतात आणि तसें झालें म्हणजे तें सर्व कुल अधर्माच्या अधीन होतें (४०). अधर्म माजला म्हणजे, कृष्णा, त्या कुलांतल्या स्त्रिया कुमार्गगामी होतात, आणि तसें झालें म्हणजे, हे वार्ष्णेया, वर्णसंकर घडून येतो (४१). संकराचा परिणाम म्हणून ते कुलघातक आणि तें कुल निश्चित नरकाप्रत जातात; आणि अशाचे पितर पिंडदानतर्पणादि क्रियांच्या अभावीं पतन पावतात (४२). कुलघातकांच्या ह्या अशा वर्णसंकरकारक दोषामुळें शाश्वत असे कुलधर्म व जातिधर्म उध्वस्त होतात (४३). हे जनार्दना, ज्यांचे कुलधर्म उध्वस्त झाले आहेत अशा व्यक्तींना निश्चित नरकवास घडतो असें आम्हीं ऐकत आलों आहों (४४) अरेरे! राज्यसुखाच्या लोभानें आम्ही स्वजनांना मारण्यास तयार झालों! खरोखर हें केवढें घोर पातक करण्यास आम्हीं उद्युक्त झालों आहों! (४५) शस्त्रहीन व प्रतिकाररहित अशा मला या रणभूमीवर शस्त्रधारी धार्तराष्ट्रांनीं ठार मारलें तरी (मी यांना मारण्यापेक्षा) मला तें अधिक कल्याणकारक होईल! (४६)

संजय म्हणाला :—याप्रमाणें बोलून शोकाकुलचित्त असा तो अर्जुन धनुष्यबाण टाकून रणांगणावर रथात आपल्या आसनावर स्वस्थ बसला! (४७).

दुसरा अध्याय

संजय म्हणाला :—याप्रमाण कृपेने व्याकुळ झालेल्या, अश्रूंनी डोळे पूर्णपणें डबडबलेल्या, व विषाद करणाऱ्या त्या अर्जुनाला मधुसूदन असें बोलते झाले (१) :—

श्रीभगवान म्हणाले :—अर्जुना, हें अनार्य, स्वर्गविरुद्ध व अपकीर्तिकारक काळेबेरें या बिकट प्रसंगी तुझ्यांत कोठून शिरलें ? (२) पार्था, नामर्दपणा सोड, हा तुला शोभत नाहीं. परंतपा, हृदयाचें हें क्षुद्र दुबळेपण सोडून (युद्धार्थ) उभा राहा (३).

अर्जुन म्हणाला :—कृष्णा, पूजनीय अशा भीष्मद्रोणावर युद्धात मी उलटून बाण कसे सोडूं ! (४) महानुभाव अशा या गुरुजनाना मारण्यापेक्षा या पृथ्वीतलावर भीक मागून पोटाची खळगी भरणें देखील श्रेयस्कर आहे ! (कौरवांच्या) द्रव्याच्या गुलामींत अडकलेल्या या गुरुजनाना मारून याच लोकीं आणि तेहि त्यांच्या रक्ताने माखलेले असे भोग भोगावयास मिळतील (पारलौकिक तर अकल्याणच होणार) (५). आम्हीं जिंकावें किंवा (यांच्याकडून) जिंकलें जावें, यात आम्हाला काय अधिक श्रेयस्कर आहे, हें कळेनासें झालें आहे. ज्याना मारल्यानतर आम्हाला जिवत राहाणेंहि नकोसें व्हाव तेच हे धार्तराष्ट्र (युद्धार्थ) समोर उभे आहेत ! (६) माझ्या वृत्तीला या वेळीं दैन्य आलें असल्यानें (कार्याकार्यनिर्णयाचा) माझा स्वभाव मी गमावून बसलो आहे, व म्हणून धर्माविषयी (कर्तव्याविषयीं) माझ्या मनात मोह उत्पन्न झाला असून त्याचा खुलासा मी तुला विचारीत आहे. मला काय श्रेयस्कर आहे तें निश्चितपणें साग, मी तुझा शिष्य असून शरण आलेल्या मला मार्ग दाखव (७). कारण, पृथ्वीचें निष्कंटक समृद्ध राज्य किंवा देवाचें आधिपत्यहि प्राप्त झालें तरी माझ्या इंद्रियाना शुष्क करीत असलेला हा माझा शोक (विषाद) जेणेंकरून दूर होईल असें मला कांहींहि दिसत नाहीं ! (८)

संजय म्हणाला :—तो महावीर अर्जुन याप्रमाणें श्रीकृष्णाला बोलून, व 'मी लढणार नाहीं' असें म्हणून स्वस्थ बसला ! (९) राजा धृतराष्ट्रा, (एेन युद्धारंभीं) दोन्ही सैन्यांच्या मधोमध अशा प्रकारें विषाद करणाऱ्या त्या अर्जुनाला श्रीकृष्ण हसल्यासारखें करून म्हणाले (१०) :

श्रीभगवान म्हणाले :—अरे, ज्याविषयीं शोक करू नये त्याविषयीं तू शोक करीत आहेस, आणि शहाणपणाच्या गोष्टी सांगतोस ! खरे विद्वान लोक प्राण जाणें व राहणें या उभय घटनांबद्दल शोक करीत नाहींत (११).

गीतोपदेशरूपी तिजोरीला उघडण्यासाठीं आवश्यक असणाऱ्या किल्ल्यात वरील एकतीस श्लोक म्हणजे पहिली गुरुकिल्ली होय. ही नीटपणें हस्तगत झाल्याशिवाय त्या तिजोरींतील तत्त्वरत्नभांडार ग्रहण करणें शक्य होणार नाहीं. वरील श्लोकात अर्जुनमानसाचें प्रत्यक्ष चित्रण आहे यात संजयाच्या उद्गाराचे साडेचार श्लोक, श्रीकृष्णाच्या उद्गाराच तीन, व बाकी साडेचीस स्वत: अर्जुनाच्या उद्गाराचे आहेत. वरील श्लोकाचा प्रमुख आधार घेऊन पण त्याबरोबरच गीतेंतील इतर भागाकडेहि योग्य लक्ष पुरवून आपल्यास आता या पूर्वखडात सविस्तरपणें अर्जुनमानसमथन करावयाचें आहे. ज्याप्रमाणें सपूर्ण गीतेच्या—गीतेंतील श्रीकृष्णप्रणीत तत्त्वज्ञानाच्या—दृष्टीनें हे एकतीस श्लोक म्हणजे केवळ उपक्रम ठरतात, त्याप्रमाणें या एकतीस श्लोकाचाच वास्तविक आशय निश्चित करावयाचा झाल्यास याना एक स्वतत्र प्रकरण समजून, मागें सागितलेल्या उपक्रमोपसहारादि कसोट्या वापरण शक्य आहे अशा प्रकारें योग्य विचार केला म्हणजे अर्जुनाच्या या सशयविषाद—मोहावस्थेचच वास्तव स्वरूप ध्यानात येऊ शकतें. निरनिराळ्या भाष्यकारानीं यातील स्पष्ट अर्थाला सोडून पूर्वग्रहदूषित होऊन अर्जुनाच्या तात्कालिक मन. स्थितींत जे गुणदोष खरोखर नव्हते त्याचाहि त्याच्यावर आरोप करण्याचा प्रयत्न कसा केला आहे हें आमच्या वाचकाच्या ध्यानात पुढें येणाऱ्या चर्चेवरून येईलच. अर्जुनाचा विषाद म्हणजे या प्रकरणाच प्रारभीं वर्णिल्याप्रमाणें एका महापुरुषाचा लोकविलक्षण विषाद होता. सामान्य माणसाच्या नेहमीच्या विषादात व अर्जुनाच्या त्या विषादात जमीनअस्मानाचें अतर आहे. ज्या विषादामुळें विश्वाला गीतामृताची प्राप्ति झाली तो किती अपूर्व असला पाहिजे हें काय सागावयास हवें ? अशा या अमृतफलदायक, महापराक्रमी वीर पुरुषाच्या हृदयात कर्तव्याच्या एन क्षणीं व ब्यक्तिश. अत्यत नि स्वार्थी उदात्त भूमिकेवरून उत्पन्न झालेल्या, विषादाचें वास्तव स्वरूप काय आहे हें आपण प्रथम निश्चित केलें, म्हणजे त्याला उतारा म्हणून श्रीकृष्णानें जें तत्त्वज्ञान सागितलें त्याचें मर्म यथार्थतेनें ध्यानीं येऊ शकेल. कुशल वैद्यानें यथासांगरीत्या केलेल्या औषधयोजनेचें रहस्य समजून घ्यावयाचें असेल तर प्रथम त्या रोगाच्या स्वरूपाचें नीट निदान आपल्या ध्यानात येण्याची आवश्यकता कोणता सुज्ञ विद्यार्थी नाकारेल ?

प्रकरण चवथें

अर्जुनावर संन्यासानुकूलतेचे आरोप

गीतेत चर्वितचर्वण शक्य नाहीं

संभाषणामध्यें पृच्छकास जी प्रारभींच अमान्य असेल किंवा निदान मान्य नसेल अशीच एखादी भूमिका सिद्ध करण्याचा उद्देश कोणत्याहि सोपपत्तिक उत्तरात मुख्यत्वेंकरून असला पाहिजे हें उघड आहे. जी भूमिका अर्जुनास प्रथमपासूनच मान्य असेल तीच पुनः त्याच्या गळीं उतरविण्यासाठीं श्रीकृष्णानें सतरा अध्याय गीता—आणि तीहि रणभूमीवर शस्त्रसंपाताच्या अत्यंत महत्त्वपूर्ण समयीं—सांगत बसणें समजनीय नाहीं. यास्तव अर्जुनास प्रारभींच मान्य असलेल्या व अमान्य नसलेल्या एखाद्या विषयात गीतेचें प्रमुख सार शुद्ध पाहणें म्हणजे श्रीकृष्णाचे पदरीं उघड्या दारावरच विनाकारण ठोठावीत बसण्याचा—निरर्थक चर्वितचर्वणाचा—दोष बाधणें होय. गीतेंतील प्रमुख आदेश तोच असू शकेल कीं जो अर्जुनाच्या प्रारंभिक मनःस्थितींत त्यास मान्य नव्हता किंवा ज्याविषयीं त्याला संशय वाटत होता.

उदाहरणार्थ, गीतेंत श्रीकृष्णानें निरपवाद आत्यंतिक अहिंसा, व आततायी दुष्टाचाहि अप्रतिकारानें विरोध, हा मुख्य धडा दिला आहे असें म्हणता येईल काय? परंतु जो अर्जुन अशाहि प्रकारच्या शत्रूंना रणात मारण्यापेक्षां निःशस्त्र अप्रतिकारापर्यंत त्यांचेकडून स्वतःच मारला जाण्यासहि राजी आहे (श्लोक १—३५ व ४६) त्याला कोणी अहिंसा ती आणखी किती शिकविणार? स्वतःच्या अन्याय्य इच्छापूर्तीसाठीं हिंसा आचरणें, किंवा इच्छा न्याय्य असल्या तरी कपटानें, शत्रु बेसावध असतां, त्याडपणाचा

हल्ला करून हिंसा करणे, या गोष्टी तर राहोत; कोणीहि सुज्ञ या गोष्टी गर्ह्य मानेल. परंतु स्वतःच्या न्याय्य हक्काच्या संरक्षणार्थ, व शिष्टाईचे, सामोपचाराचे, सर्व प्रयत्न विफल होऊन अपरिहार्य ठरलेल्या आणि स्पष्ट पूर्वसूचनेनंतर आरंभलेल्या धर्मयुद्धातील हिंसेचेंहि आचरण स्वतःच्या हातून घडू नये, व त्याऐवजीं स्वतःस मृत्यु आला तरी बेहेत्तर, ही ज्याची प्रथमपासूनच भूमिका आहे, व त्या दृष्टिकोनानें जो मर रणांगणांत शस्त्र टाकून स्वस्थानीं स्वस्थ बसतो त्याला अहिंसेचे आणखी धडे द्यावयाचे किंवा (त्याची ती विचारसरणी बरोबर असल्यास) त्याच्याकडून घ्यावयाचे ! अर्जुनाची अहिंसा भ्याडपणाची होती असेंहि कोणी म्हणू शकणार नाहीं; स्वतःच्या जीवितरक्षणार्थ किंवा शत्रुसामर्थ्यानें हृदयांत धडकी भरून तो रणांगणातून पलायन करण्याची परवानगी कृष्णाजवळ मागत नव्हता. त्याची अहिंसा शूराची होती; आपल्या अहिंसेचा परिणाम म्हणून आपल्यास वेळीं प्राणासहि मुकावें लागेल याची त्याला पूर्ण जाणीव होती, व तेथपावेतों जाऊनहि अहिंसेचें पालन करण्याची त्याची तयारी होती. मरेन पण मारणार नाहीं हा त्याचा बाणा होता. बरें, त्याची अहिंसा क्षणिक भावनावेगातून उद्भूत, विचारहीन, बुद्धिशून्यपणाची होती असें म्हणावें तर अर्जुनानें आपल्या अहिंसावादाला युक्तिवादाचा भरपूर पाठिंबा दिला आहे. त्याचा हा अहिंसेचा आग्रह केवळ लौकिक आप्तममतेवर आधारलेला नसून पापपुण्याच्या नैतिक विचारावर आधारलेला होता.[१] स्वजनांच्या मर्यादित क्षेत्रात का होईना, पण आत्यंतिक अहिंसेचें याहून अधिक उदात्त उदाहरण व समर्थन सापडणं कठीणच आहे.[२] अर्जुनाच्या त्या समर्थनात हेत्वाभास असेल-नव्हे, आहेच. पण तो हेत्वाभास दूर करावयाचा म्हटल्यास त्याची आत्यंतिक अहिंसेची भूमिकाहि गडगडल्याविना राहणार नाहीं. म्हणजे असें कीं, आत्यंतिक अहिंसेच्या भूमिकेवर स्थिर राहून अर्जुनाच्या विचारसरणीस चूक ठरविणें-निदान गीता प्रतिपादन करिते त्या

१ प्रकरण दहावें व अकरावें पाहा

२ पाहा :—"Arjun takes up a pacifist attitude and declines to participate in a fight for truth and justice. He takes a human view of the situation *and represents the extreme of non-violence*"—'*the Bhagavadgita*' by Dr S Radhakrishnan, P. 68 (Italics ours)

मार्गानें चूक ठरविणें–शक्य दिसत नाहीं. निरपवाद अहिंसा हेंच ज्याला योग्य ध्येय वाटत असेल त्यानें, खिस्तानुयायी जपानी पंडित डॉ. कागावा यानीं महात्मा गांधींस एकदा लिहिल्याप्रमाणें, श्रीकृष्णाच्या उत्तरापेक्षा अर्जुनाच्या प्राथमिक आक्षेपालाच अधिक सयुक्तिक मानणें प्रामाणिकपणाचें ठरेल![1] स्पष्ट सांगावयाचें म्हणजे अशा व्यक्तीच्या दृष्टीनें गीतेंतील श्रीकृष्णाचा उपदेश मुख्यत: चूक किंवा निदान निरर्थक ठरतो. सारांश, गीतेंतील उपदेशांत श्रीकृष्णानें अर्जुनास घोर हिंसात्मक युद्धासाठीं प्रवृत्त केलें आहे म्हणूनच केवळ नव्हे, तर अर्जुनाच्या प्रारंभींच्या भूमिकेंतच आत्यंतिक अहिंसाचरणाची उदात्त भूमिका दिसत असल्यामुळे देखील, गीतेचें प्रमुख तात्पर्य अशा अहिंसेच्या शिकवणुकींत पाहतां येणार नाहीं. याचा अर्थ गीताकार अहिंसेला सर्वसाधारण नियम म्हणून मुळींच मान देत नाहींत किंवा अविचारी हिंसेचेंहि ते समर्थन करतात असा मात्र नव्हे, पण एकांगी अहिंसेची शिकवण गीता देत नाहीं हें खरें.

गीताभाष्यांचे प्रमुख विरोधी पंथ: संन्यासवादी व कर्मवादी

एवढच भगवद्गीतेपासून जें प्रमुख तात्पर्य काढावयाचें त्याच्या उलट वृत्ति आपल्यास अर्जुनाच्या आरंभींच्या मनःस्थितींत दृग्गोचर झाली पाहिजे.

१ महात्मा गांधींनीं डॉ कागावा यांस यावर फक्त "मग तुमच्या मतानें शिष्य गुरूपेक्षा मोठा होता तर" इतकेंच उत्तर दिलें व अधिक कांहीं विवेचन केलें नाहीं। (पाहा 'केसरी', पुणें, १–७–१९४९ पृ ३, स्टॅन्ले जोन्स् कृत गांधी-चरित्र पुस्तकाचें परीक्षण) गीतेंत श्रीकृष्णानीं केलेला एकंदर उपदेश आपल्या निरपवाद अहिंसेच्या शिकवणुकीच्या तुलनेनें निकृष्ट प्रतीचा आहे असें स्वत महात्मा गांधींनीं कधीं (आमच्या माहितीप्रमाणें) जाहीरपणें तरी म्हटलें नाहीं त्याऐवजीं गीतोपदेशाचें तात्पर्यच अहिंसापर आहे असा आग्रह धरण्याचा त्यानीं प्रयत्न केला पण त्यांचे एक अनुयायी आचार्य जावडेकर यानीं मात्र महात्मा गांधी हे गीतेच्याहि पुढें गेले असें म्हणण्यास प्रारंभ केला आहे। (पाहा "नवशक्ति", दिवाळी अंक, १९५०, 'भगवद्गीता, टिळक आणि गांधी' नामक लेख) स्वत· गांधींचा गीताविषयक दृष्टिकोन व श्री जावडेकरानीं त्याचें केलेलें स्पष्टीकरण याची तुलना केली, म्हणजे खुद्द गांधी गीतेच्या पुढे गेले होते किंवा नाहीं हा प्रश्न बाजूस ठेवला, तरी गांधींचा गीताविषयक दृष्टिकोन स्पष्ट करण्यात श्री. जावडेकर हे स्वत महात्मा गांधींच्याहि पुढें गेले आहेत असें मात्र म्हणावेंसें वाटतें।

तरच गीतेला अर्थवत्त्व व महत्त्व; येऱ्हवीं गीतोपदेश म्हणजे केवळ चर्वित-चर्वण ठरेल. गीतेवरील अनेक भाष्यकाराना याची जाणीव नाहीं असें नाहीं. गीतातात्पर्यनिर्णयाचा आजपावेतोंचा उपलब्ध इतिहास पाहिला तर-सारनिश्चितीचे वैयक्तिक वा किरकोळ प्रयत्न वगळून–दोन प्रमुख विरोधी पथ आपल्या नजरेसमोर उभे राहतातः आत्यंतिक कर्मसंन्यासवादी आणि एकांगी कर्मवादी. दोघानाहि गीतेत आपापल्या मतप्रणालीस पाठिंबा दिसतो. पहिल्या पक्षाचें म्हणणें असें कीं, ज्ञानप्राप्तीपूर्वी साधकानें कर्में करणें आवश्यक असलें तरी सिद्ध पुरुषानें ज्ञानोत्तर अवस्थेंत कर्मांचा कटाक्षानें, त्याना मोक्ष मार्गांतील बाधा किंवा निदान अजागलस्तनवत् अडगळ मानून, त्याग करावा व केवळ ज्ञानोपासना करीत उर्वरित आयुष्य जीवन्मुक्तावस्थेंत व्यतीत करावें; त्यांच्या मतें गीतेचीहि हीच मुख्य शिकवण आहे. दुसऱ्या पक्षाच्या मतानें गीतेचें प्रमुख सार हें आहे कीं, साधक मुमुक्षूनेंच नव्हे तर सिद्ध मुक्तानेंहि "आमरणान्त" अनासक्तिपूर्वक सर्व प्रकारचीं कर्में करीत राहावें, कर्मांचा "स्वरूपतः' म्हणजे प्रत्यक्ष संन्यास करण्याचा प्रयत्न कधींहि करू नये, केवळ कर्मफलेच्छेचा त्याग केला म्हणजे पुरें. प्रथम पक्षाचे अध्वर्यु आद्य श्री शंकराचार्य असून, द्वितीय पक्षाचें नेतृत्व लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक यांचेकडे मानलें जातें. उभय व्यक्ति श्रेष्ठ कोटीच्या होऊन गेल्या, व दोघांच्याहि नानाविध प्रबंधरचनेंत अचाट बुद्धिसामर्थ्य, विश्वोद्धाराची कळकळ व गाढ व्यासंग यांचें दर्शन घडून येतें. या उभयतांच्या गीतोपदेश विषयक मतांची विस्तृत चर्चा पुढें जागोजाग येईलच. प्रस्तुत प्रकरणात अर्जुनाच्या प्रारंभिक भूमिकेकडे व मूळ प्रश्नाकडे पाहण्याच्या त्याच्या दृष्टि-कोनाचें विवेचन कर्तव्य आहे.

गीतेच्या अंतिम तात्पर्याला मूलतः विरोधी अशी अर्जुनाची प्रारंभिक अवस्था असली पाहिजे याची कर्मवाद्यांनी चांगलीच जाणीव दाखविलेली असून, त्यांनीं या गोष्टीचा संन्यासवाद्यावर बाजू उलटविण्यात भरपूर उपयोग करून घेतला आहे. आमरणान्त (निष्काम) कर्में करीत राहणें हेंच गीतारहस्य आहे असें मत प्रतिपादन करण्यास प्रारंभीच्या विषादात अर्जुन निष्कर्म संन्यासमार्गानें आचरण करावयास निघाला होता असें म्हणण्यात साहजिकच सुसंगति व बळकटी प्राप्त होते. अर्जुनाच्या प्रारंभीच्या संन्यासमार्गाच्या व सर्वकर्मत्यागाच्या पार्श्वभूमीत श्रीकृष्णाचा कर्ममार्गपर उपदेश उघडच उठून

दिसतो, व उपक्रम आणि उपसंहार याची बरोबर हातमिळवणी झाल्यासारखी दिसते. नवीनच प्रवेशपरीक्षेला बसणारा विद्यार्थी परीक्षागृह पाहताच बावरून 'नको ती परीक्षा व नको तो अभ्यास' असें म्हणून घरीं जाऊं लागावा, पण त्याचवेळीं सुदैवानें एखादा हितोपदेशक भेटून त्यानें त्यास समजुतीच्या चार गोष्टी सांगून पुनः परीक्षा-स्थलीं आणून बसवावें; किंवा ऐन विवाहाच्या वेळीं सर्वसंगपरित्यागी विरक्तीच्या नादीं लागून बोहल्यावरून पळूं पाहणाऱ्या एखाद्या 'नारायणाला' कुणा 'रामदासानें' 'आधीं प्रपंच करावा नेटका, मग घ्यावें परमार्थविवेका' (किंबहुना आमरणान्त प्रपंच नेटका करावा, व प्रपंच करीत असताच परमार्थ साधावा) असा बोध करून पुनरपि चतुर्भुज होण्यासाठीं तयार करावें, तद्वत् भाऊबंदकीच्या कुलघातक युद्धाच्या प्रत्यक्ष दर्शनानें घृणा उत्पन्न होऊन वैराग्याकडे व कर्मसंन्यासमार्गाकडे झुकूं लागणाऱ्या अर्जुनास श्रीकृष्णानें मोठ्या कौशल्यानें कर्ममार्गाकडे प्रवृत्त केलें असें याचें प्रतिपादन असतें. पण या सर्व विवेचनाचा पाया अर्जुन प्रारंभीच्या संशया वस्थेंत संन्यासमार्गाकडे वळला होता, या समजुतीवर आहे हें उघडच आहे. जर अर्जुनाची भूमिका मुळातच संन्यासमार्गाची नसेल तर त्या मार्गापासून गीतेंतील विवेचनानें त्याला परावृत्त केलें या विधानात तथ्य राहत नाहीं. यासाठीं उपरोक्त एकतीस श्लोकांची लक्षपूर्वक छाननी करून त्यात संन्यास मार्गाच्या अनुयायित्वाचा वास कोठें येतो कीं काय हें पाहणें आवश्यक आहे.

मात्र दोघांनाहि अर्जुनमानसांत संन्यासवादच दिसतो !

पण तत्पूर्वी ध्यानात घेण्यासारखी विशेष मौजेची गोष्ट अशी कीं, अर्जुनाच्या मनःस्थितीविषयींची ही समजूत—अथवा—गैरसमजूत कर्ममार्ग वाद्यांच्याच भाष्यात सापडत असें नव्हे, तर खुद्द संन्यासमार्गवाद्यांच्याहि भाष्यात आढळून येते ! वस्तुतः कर्मवाद्यांनीं या समजुतीचा आधार घेतला तर तें, वर म्हटल्याप्रमाणें, त्यांच्या तात्पर्याशीं सुसंगत तरी ठरतें. परंतु संन्यास मार्गीयांनीहि याच समजुतीनें अर्जुनाच्या संशयावस्थेकडे पाहावें याबद्दल आश्चर्य वाटतें; कारण हा दृष्टिकोन त्यांच्या गीतातात्पर्याशीं सुसंगत देखील नाहीं. अर्जुनाचा जर प्रथमपासूनच संन्यासमार्गाकडे कल होता तर पुनः इतकी सगळी गीता सांगून संन्यासमार्गच प्रतिपादन करण्याचें कारण तरी काय होतें ? गीतेला चर्वितचर्वणच ठरविण्याचा हा प्रकार नव्हे काय ? पण

असा आक्षेप घेतला असता, वास्तविक अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेविषयींच्या आपल्या दृष्टिकोनातच (किंवा तसें नसल्यास, गीतोपदेशाच्या तात्पर्याविषयींच्या आपल्या समजुतींत) कांहीं तरी चुकत आहे अशी जाणीव होण्याऐवजीं बुडत्याचा पाय खोलात या न्यायानें सन्यासमार्गीयांकडून भलभलतीं समर्थनें पुढें करण्यांत आलीं, व त्याच्यावर टीकेचा भडिमार करण्यास विरुद्ध पक्षाला च्यागलाच अवसर मिळाला!

गीतेचा उपसंहार, फल, इत्यादि स्पष्टपणे युद्धकर्मार्थ असतां गीतेचें तात्पर्य सर्वकर्मसन्यासपर आहे या मुसमुशीत भूमिकेवर उभे असणारे हे भाष्यकार वरील आक्षेपाविरुद्ध असें समर्थन करूं लागले कीं, अर्जुन जरी प्रारभींच सन्यासमार्गाकडे वळला होता तरी तो अज्ञानी असल्यानें श्रीकृष्णानें त्याला सन्यासासाठीं अनधिकारी मानून कर्माकडेच प्रवृत्त केलं, परतु शान्याकरिता मात्र गीतेनें शेवटीं सन्यासच प्रतिपादन केला आहे. परतु मूळ आजारापेक्षांहि औषधयोजनेनें प्रकृति अधिकच विकोपास जावी, तद्वत् या भ्रामक समर्थनानें कर्मसन्यासपर गीताभाष्याच्या मार्गांत अधिकच अडचणी उपस्थित झाल्या! श्रीकृष्णाच्या इतक्या निकट सान्निध्यांत राहून आणि प्रत्यक्ष त्याच्या तोंडून पवितम असें ज्ञानरहस्य श्रवण करूनहि, अर्जुन अज्ञानीच राहिला का? ऋषिमुनींना दुर्लभ असणारें विश्वरूपदर्शनहि त्यानें दिव्यचक्षूंनीं अनुभविलें त्याचें अज्ञान तरीहि नष्ट झालें नाहीं? बरें अर्जुनाचें एक असो. पण गीतेंतच श्रीकृष्णानें मी स्वतः देखील (लोकसग्रहार्थ) कर्में करीत असतो असें स्वच्छ म्हटलें आहे तें काय स्वत ला अज्ञानी मानून? शिवाय जनकादिकांनीं कर्मांच्या द्वारें मोक्ष मिळविला असेंहि गीतेंत म्हटलें आहे, अज्ञान आणि मोक्ष यांचा समन्वय कसा करावयाचा? एक ना दोन, एकांगी सन्यासमार्गवाद्याच्या वरील कोटिक्रमावर किती तरी आक्षेप घेण्यासारखे आहेत! आणि ते घेण्यांत कर्ममार्गवाद्यांनींहि कांहीं कसर ठेवलेली नाहीं.[1] परतु ते आक्षेप जरी बरोबर असले, व त्यायोगें एकांगी कर्मसन्यासवाद्याची गीतातात्पर्यविषयक कल्पना जरी असमर्थनीय ठरत असली, तरी तेवढ्यामुळें कर्मवाद्याची स्वतःची भूमिका –गीतातात्पर्यविषयक व अर्जुनमानसविषयक– इमलास बरोबर ठरतेच असें

1 पाहा "गीतातत्त्वमंजरी", पृ १-१०, १९, २०
"गीतारहस्य", पृ ३०८-९, ३२०-२१, ६५२-५६

नव्हे यास्तव अर्जुनाच्या मनात प्रारंभींच संन्यासमार्गाचा उदय झाला होता या समजुतीचा—मग ती कोणींहि व्यक्त केली असो—स्वतंत्र साधक बाधक विचार करणें युक्त होय. मात्र त्या चर्चेच्या अरण्यात प्रत्यक्ष शिरण्यापूर्वी ही समजूत निरनिराळ्या भाष्यकारांनीं कोणकोणत्या प्रकारें प्रदर्शित केली आहे याचीं कांहीं मासलेवाईक उदाहरणें आम्ही वाचकासमोर ठेवतों म्हणजे आमच्या उत्तरपक्षीय विवेचनाला अधिक निश्चितता प्राप्त होईल.

लोकमान्य टिळक "गीतारहस्या"त लिहितात : "भगवद्गीतेच्या उपक्रमोपसंहारादिकाकडे नजर दिली तर असें आढळून येईल कीं, भारती युद्धास प्रत्यक्ष आरंभ होण्यापूर्वी कुरुक्षेत्रावर दोहों बाजूकडील सैन्यें लढाईस सज्ज होऊन आता एकमेकावर शस्त्रसपात करणार, इतक्यात एकाएकीं ब्रह्मज्ञानाच्या गोष्टी सांगून 'विमनस्क' व संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास आपल्या क्षात्रकर्मांत प्रवृत्त करण्यासाठीं भगवतांनीं गीता उपदेशिली आहे" (पृ २४). "ज्या लढाईत आपल्या हातून पितृवध व गुरुवध होऊन सर्व राजाचा व बांधवाचाहि क्षय होणार ती घोर लढाई करणें योग्य कीं अयोग्य, अशी शंका मनात येऊन **अर्जुन युद्ध सोडून संन्यास घेण्यास जेव्हा तयार झाला......**" (पृ. ५२). "**संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास** हीं कारणें सांगण्यासाठींच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली असून, चित्तशुद्धीनतर मोक्षाला कर्मांची जरूर नाहीं, अशा युक्तिवादानें गीतेंत संन्यासमार्गच प्रतिपाद्य आहे, असें अनुमान करिता येत नाहीं." (पृ ३०७). शेवटीं सर्वांत स्पष्ट विधान पाहा: "जगात आयुष्यक्रमणाचे मार्ग दोन, एक सांख्य आणि दुसरा योग पैकीं **ज्या सांख्य किंवा संन्यास मार्गाचा आचार लक्षांत आणून अर्जुन लढाई सोडून भिक्षा मागण्यास तयार झाला होता** त्या संन्यासमार्गांतील तत्त्वज्ञानाप्रमाणेंच आत्म्याचा किंवा देहाचा शोक करणें उचित नाहीं." (पृ. ६२५) (जाड ठसा आमचा).

रा. टिळकाचे अनुयायी श्री. ज. स. करंदीकर "गीतातत्त्वमंजरींत" लिहितातः "लोकैषणा, वित्तैषणा व पुत्रैषणा अशा तिन्ही एषणाचा त्याग करून भैक्ष्यचर्याचा स्वीकार केल्यावांचून आत्मज्ञानाची प्राप्ति होत नाहीं, असा उपनिषदातून प्रतिपादन केलेल्या तत्त्वज्ञानाचा अर्थ केला जातो **त्या अर्थाचा अर्जुनाच्या मनावर पगडा बसला असल्यामुळें अर्जुनालाहि**

असें वाटूं लागलें होतें कीं, युद्धासारखें घोरकर्म टाकून दिल्याशिवाय आपल्याला मोक्षप्राप्तीचा मार्ग गाठता येणार नाहीं." (पृ. ३). "गीतेपूर्वी वेदान्ताचा ओघ संन्यासमार्गाकडे झुकला होता व त्याचा एवढा पगडा बसत चालला होता कीं, अर्जुनासारख्या अतिरथ्यालाहि आयत्या वेळीं भैक्ष्यचर्य आचरण्याचा मोह पडला." (पृ. १५). "भारतीय युद्धकाळीं सांख्यमार्ग इतका रूढ व सर्वमान्य झाला होता कीं, अर्जुनासारखा रणपंडित युद्धाचें आपलें कर्तव्य टाकून भैक्ष्यचर्य स्वीकारण्यास तयार झाला होता!" (पृ. २७). आणखी पाहा: "गीतेच्या पूर्वी तत्त्वज्ञानाची अशी उत्क्रांति होत होत वेदकालातील 'ऐश्वर्ययोगा'च्या जागीं वेदान्त्यांचा 'सर्वकर्मसंन्यासयोग' येऊन बसला होता. जनतेच्या मनावर बसलेली ही निवृत्तिमार्गाची पकड अर्जुनाच्या तोंडून 'श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके' आणि 'धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत्'या शब्दांनीं प्रगट झाली" (पृ. ६८९).

आता गीतेकडे श्रीशंकराचार्यप्रणीत कर्मसंन्यासनिष्ठेच्या दृष्टीनें पाहणाऱ्या भाष्यकाराचे उद्‌गार पाहा. श्रीमधुसूदनसरस्वती आपल्या गूढार्थदीपिकेंत श्लोक २–६ वरील भाष्यांत लिहितात: "इति प्रथमाध्यायस्यार्थः स संन्याससाधनसूचनम्, अस्मिंस्त्वध्याये 'श्रेयो भोक्तुं भैक्षमपि' इत्यत्र भिक्षाचर्योपलक्षितः संन्यासः प्रतिपादितः". आचार्यभक्त विष्णु वामन बापटशास्त्री लिहितात: "अर्जुन युद्ध म्हणजे स्वधर्म सोडून भिक्षान्न सेवन करण्यास म्हणजे ज्ञाननिष्ठाचा धर्म स्वीकारण्यास तयार झाला होता. त्याला स्वधर्म म्हणजे कर्म घोर वाटत होतें व ज्ञाननिष्ठा उत्तम वाटत होती."[१] "अर्जुनाच्या मनानें आश्रमसंन्यास करणें उत्तम असें घेतलें होतें, पण भगवानांनीं 'तो तुझा धर्म नव्हे, परधर्म आहे,' असें सांगून त्याचा निषेध केला, तरीसुद्धा अर्जुनाची 'संन्यास श्रेष्ठ आहे,' ही समजूत जाईना."[२]

योगी अरविंद व डॉ. राधाकृष्णन् यांनाहि तेंच वाटतें!

शेवटीं गीतेवर समन्वयवादी दृष्टीनें स्पष्टोदात्त भाषेंत लिहिलेल्या भाष्यात सुप्रसिद्ध योगी अरविंद घोष काय म्हणतात पाहा. जीवनसंग्रामात उद्भवणारे

१ "बालबोधिनी श्रीमद्भगवद्गीता", प्रस्तावना, पृ २७.

२ सदर पृ. ४१.

नानाविध प्रश्न भिन्नभिन्न व्यक्ति सत्त्व, रज, तम या तीन गुणापैकीं जो विशिष्ट गुण त्याचे ठायीं प्रबलत्वाने वास करितो त्याच्या अनुरोधानें सोडविण्याचा प्रयत्न करीत असतात, असे सांगून ते पुढे म्हणतात :—

"But there comes also a stage in which the mind recoils from the whole problem and, dissatisfied with the solutions given by the threefold mode of Nature, *traigunya*, seeks for some higher solution outside of it or else above it It looks for an escape either into something which is outside and void of all qualities and therefore of all activity or in something which is superior to the three qualities and master of them and therefore at once capable of action and unaffected, undominated by its own action, in the *nirguna* or the *trigunatita* It aspires to an absolute peace and unconditioned existence or to a dominant calm and superior existence The natural movement of the former attitude is towards the renunciation of the world, *Sannyasa*, of the latter towards superiority to the claims of the lower nature and its whirl of actions and reactions and its principle is equality and the inner renunciation of passion and desire *The former is the first impulse of Arjuna recoiling from the calamitous culmination of all his heroic activity in the great cataclysm of battle and massacre, Kurukshetra, losing his whole past principle of action, inaction and the rejection of life and its claims seem to him the only issue* But it is to an inner superiority and not to the physical renunciation of life and action that he is called by the voice of the divine Teacher"[१]

[अर्थ : परंतु अशीहि एक अवस्था येते की, जींत मन या सान्या

१ *Essays on Gita*, First series, P P 78, 79 (*Last italics ours*)

प्रश्नापासूनच मार्गे फिरतें, आणि निसर्गाच्या त्रैगुण्यात्मक स्वभावाकरवीं सुचविल्या जाणाऱ्या मार्गाशीं असंतुष्ट होऊन, त्या त्रिगुणाच्या बाहेर किंवा त्याच्याहून वर एखादा उच्चतर मार्ग शुद्ध लागतें. सर्व गुणाच्या व म्हणून कर्मांच्या बाहेर व रहित अशा एखाद्या अवस्थेंत–म्हणजे निर्गुणावस्थेंत, किंवा या त्रिगुणाहून जी वरिष्ठ, त्याना ताब्यात ठेवणारी, व म्हणूनच जिच्यात कर्म शक्य असूनहि त्याबरोबरच त्या कर्मापासून अलिप्तता व अबंधकत्व देखील शक्य आहे, अशा एखाद्या अवस्थेंत–म्हणजे त्रिगुणातीतावस्थेंत, मन अशा प्रसगीं आश्रयासाठी पाहतें संपूर्ण शांतिमय उपाधिरहित अस्तित्वाची, किंवा तेजस्वी स्थिरतेनें युक्त अशा उच्चतर अस्तित्वाची मन आकांक्षा करतें प्रथम प्रकारच्या प्रवृत्तीचा साहजिक कल संसारत्यागाकडे, सन्यासाकडे, असतो, दुसऱ्या प्रवृत्तीचा कल अधोगामी प्रकृतीच्या आणि तिच्या क्रिया-प्रतिक्रियात्मक भोंवऱ्याच्या, आवाहनातून वर चढण्याकडे असतो, आणि तिचें तत्त्व 'साम्यबुद्धि' (विश्वातील भेदाना सारखेंच लेखणारी बुद्धि) आणि इच्छावासनादिकाचा आतरिक त्याग हें असतें. कुरुक्षेत्राच्या घोर नृशसक रणभूमीवर आपल्या सर्व शूरत्वाच्या सभयनीय भयानक परिणामाच्या कल्पनेमुळें घृणा उत्पन्न होऊन अर्जुनाचें मन प्रथम एकदम उपरोक्त पहिल्या प्रवृत्तीकडे (सन्यासमार्गाकडे) वळलें, कर्माचरणाचें स्वतःचे पूर्वीचे सारें तत्त्व विसरून, निष्क्रियता आणि जीवित-पराङ्मुखता व त्यापासून निघणारे उपसिद्धांत हाच त्याला एकमेव विचार दिसू लागला. परंतु त्याच्या ईश्वरी उपदेशकानें त्याला केवळ कर्म व जीवित याच्या भौतिक त्यागापेक्षा आतरिक श्रेष्ठत्वाकडे चलण्याकरीं आवाहन केलें" (जाड टसा आमचा)

विख्यात भारतीय तत्त्वज्ञ डॉ. राधाकृष्णन् देखील आपल्या गीतेवरील पुस्तकाच्या प्रस्तावनेंत म्हणतात —"The *Gita* opens with a problem Arjuna refuses to fight and raises difficulties He puts up a plausible plea for abstention from activity and for retreat from the world, an ideal which dominated certain sects at the time of the composition of the *Gita* To convert him is the purpose of the *Gita* It raises the question whether

action or renunciation of action is better and concludes that action is better The Samkhya, which is another name for Jnana in the *Gita*, requires us to renounce action It is argued, one must renounce all action and become a samnyasin "[1]

अर्जुनाच्या विषादाच्या व संशयाच्या–मोहाच्या–मागें कर्मसंन्यासवादाची भूमिका होती या विचारसरणीचे काही निवडक उतारे आम्हीं वर दिले आहेत. अशाच प्रकारचे विचार इतरहि कित्येक भाष्यकारानीं व्यक्त केले आहेत. ते सर्वच येथें देणें आवश्यक नाहीं. अर्जुनविषादाकडे पाहण्याच्या या दृष्टिकोनात कितपत् तथ्य आहे याची मनोरंजक चर्चा आता आपल्यास करावयाची आहे.

---

१ '*The Bhagavadgita*' PP 66-67 (See also P 69 lines 6 7)

प्रकरण पांचवें



अर्जुनविषाद आणि संन्यासवाद



संन्यासाचे त्रिविध अर्थ

संन्यास शब्दाचे तीन रूढार्थ आहेत. पहिला म्हणजे केवळ बाह्य वेषांत परिवर्तन करून भगवीं वस्त्रें परिधान करून हातीं भिक्षापात्र घेणें. अशा वेषांतली व्यक्ति मनांतून भोगासक्त असली तरी साधारण भाषेंत तिला संन्यासीच म्हणतात. वाटल्यास ढोंगी संन्यासी म्हणतील, पण भगवीं वस्त्रें व भिक्षापात्र यांचा हिंदुसमाज संन्यासाश्रमाशीं निकट संबंध मानीत आला आहे. सुभद्राहरणाचे वेळीं अर्जुनानें असाच त्रिदंडीसंन्यास धारण केला होता! शिवाय, एखाद्यानें मनापासून संसारत्याग करून संन्यासाश्रम ग्रहण करण्याचें ठरविलें तरी त्या ग्रहणाच्या पहिल्या क्षणापासूनच त्याच्या अंगीं पूर्ण विरक्ति, निरिच्छता, इंद्रियसंयम बाणतो असें नाहीं. तो ढोंगी नसला तरी वैराग्याची दुर्गम चढण हळूहळू चढूं पाहणारा एखादा कळकळीचा मुमुक्षु असूं शकेल. कालेंकरून त्याच्या अंगीं पूर्ण वैराग्य बाणेल, परंतु समाज मात्र त्यानें घरदार, बायकापोरें, यांचा लौकिकदृष्ट्या त्याग करून, मुंडन करून भगवीं वस्त्रें परिधान करून हातांत कमंडलू घेतला म्हणजे त्याला संन्यासी म्हणूं लागतो. संन्यासाश्रमाचें भगव्या वस्त्रांशीं जितकें साहचर्य आहे तितकें भिक्षापात्राशीं वर्तमानकाळीं नसलें तरी तें पूर्वी बरेंच असे असें दिसतें. हल्लीं पुष्कळसे भिकारी संन्यासी नसतात, व पुष्कळ संन्यासी शब्दशः भिक्षापात्र घेऊन दारोदार न हिंडतां एखाद्या मठांत अगर मंदिरांत कोणा खर्चानें किंवा

सत्येनें केलेल्या अनादि व्यवस्थेचा—अर्थात् वास्तविक अर्थानें भिक्षाश्रमाचाच—लाभ घेत असतात.

सन्यास शब्दाचा हा बाह्यार्थ सोडल्यास यच्चयावत् ऐहिक सुखोपभोगाबद्दल अंत.करणपूर्वक वैराग्य हा त्याचा दुसरा अर्थ आहे. ज्याप्रमाणे बाह्यत सन्यासाश्रमी असलेला मनुष्य मनापासून सन्यासी नसू शकतो, त्याप्रमाणे याच्या उलट परिस्थितीही शक्य आहे. गृहस्थाश्रमात राहूनहि अत करणात पूर्ण वैराग्य बाणल्याचीं उदाहरणें भारतीय सस्कृतीच्या इतिहासात नाहीत असें नाहीं. या दुसऱ्या अर्थानें सन्यास हा जसा साख्यमार्गी कर्मसन्यासवादात आढळेल तसाच तो कर्ममार्गी योग्यातहि आढळू शकेल,[१] शुकासारख्या मुनिश्रेष्ठात सापडेल तसा जनकासारख्या राजर्षीतहि सापडेल गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायात वर्णन केलेला स्थितप्रज्ञ, त्याला योगी म्हणा अगर मुनी म्हणा, या अर्थानें सन्यासीच असतो पाचव्या अध्यायात श्रीकृष्ण म्हणतात :

ज्ञेय. स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न काक्षति
निर्द्वंद्वो हि महाबाहो सुख बन्धात् प्रमुच्यते ॥ ५–३ ॥

[जो (कशाचाहि) द्वेष व (कशाचीहि) इच्छा करीत नाहीं तो नित्यसन्यासी समजावा. कारण जो (या इच्छाद्वेषाच्या) द्वद्वापासून मुक्त तो सहजच (ससाराच्या किंवा कर्माच्या) बधनापासून पूर्ण मुक्त होतो][२]

१ गीतारहस्य पृ ७८० पाहा

२ यातील निर्द्वंद्व पदाचा अर्थ ‘ राग द्वेषद्वद्व रहित ’ असाच करणें युक्त असून तो श्लोकाच्या पूर्वार्धाशीं सुसगतहि आहे किंत्येक भाष्यकार (उ गीतारहस्यकार) सुखदु ख द्वद्वाकडे याचा सबध लावतात हें अगदीं चूक नसलें तरी सदिग्ध आहे शब्दश सुखदु खाच्या द्वद्वापासून देहधारी जीव पूर्ण मुक्त होऊ शकत नाहीं, का कीं, हे नैसर्गिक देहधर्माचे प्रकार आहेत मात्र सुखाबद्दल प्रीति व दु खाबद्दल द्वेष या मानसिक द्वद्वापासून तो मुक्त होऊं शकतो याचें स्पष्टीकरण पुढें उत्तर खडात पचराव्या प्रकरणाच्या प्रारभीं आम्हीं केलें आहे इतर काहीं भाष्यकार ‘ शीतोष्णद्वद्वरहित ’ असाहि अर्थ करतात, हें तर अधिकच असमर्थनीय आहे शीत व उष्ण याच्या अनुभवातील भिन्नत्व हा केवळ प्रकृतीच्या गुणाचा परिणाम होय, देह विद्यमान असेतों हें द्वद्व नाहींसें होत नाहीं जीवन्मुक्ताच्या देहास हे दोन्ही अनुभव अभिन्नत्वानें प्रतीत होतात

संन्यास शब्दाचा तिसरा अर्थ म्हणजे आताच वर उल्लेखिलेली सर्व-कर्मसंन्यासात्मक सांख्य निष्ठा. आर्यावर्तांत प्राचीन कालापासून मोक्षसिद्ध्यर्थ दोन निष्ठा प्रसिद्ध होत्या : एक प्रवृत्तिपर कर्ममार्गाची व दुसरी निवृत्तिपर संन्यासमार्गाची. ज्ञानप्राप्तिपूर्वंच नव्हे तर ज्ञानोत्तरहि आमरणान्त कर्मे करीत राहावें असें पहिल्या पक्षाचें म्हणणें; तर, ज्ञानप्राप्तिपूर्वी जरी साधनानें कर्में करणें आवश्यक असलें तरी ज्ञानोत्तर मात्र कर्मांना वर्ज समजून केवळ ज्ञानोपासना करीत राहावें हें दुसऱ्या पक्षाचें म्हणणें. या दुसऱ्या पक्षास शास्त्रीय परिभाषेंत सांख्यमार्ग, किंवा ज्ञानमार्ग किंवा कर्मसंन्यासनिष्ठा अशीं नावें देण्यात येतात. हा पक्ष ज्ञानोत्तर जीवनांत कर्ममात्र वर्ज मानतो, त्यांना मोक्ष-मार्गांतील धोंड समजतो. प्रारंभीच्या अवस्थेंत ज्ञानप्राप्त्यर्थ, चित्तशुद्ध्यर्थ, कर्में आवश्यक असलीं तरी मानवी जीवनाचें ध्येय कर्ममय नसून कर्मत्यागरूप आहे असा या पक्षाचा आग्रह आहे.

याप्रमाणें संन्यास शब्दाचे चतुर्थाश्रम, वैराग्यवृत्ति व सर्वकर्मत्यागनिष्ठा असे तीन अर्थ होतात. यापैकीं कोठें चतुर्थाश्रम असूनहि वैराग्यवृत्ति व सर्व-कर्मत्यागनिष्ठा नसू शकतील, किंवा संन्यस्तवृत्ति असूनहि इतर दोन गोष्टी नसतील. अर्जुनाच्या प्रारंभीच्या भूमिकेंत ज्यांना संन्यासवाद दिसतो ते संन्यासाच्या या तीन अर्थांत योग्य भेद करण्याच्या भानगडींत बहुधा न पडतां त्यांची सरमिसळ करीत असतात. आणि त्यामुळें विवेचनाच्या एका भागांत संन्यास शब्दाचा एका अर्थानें उपयोग करावयाचा, व त्यापासून अनुमान काढतांना निराळ्याच अर्थावर उडी मारावयाची असा प्रघात अनेकवार दिसून येतो. आपल्या अनुमानाच्या अंतीं मात्र ते बहुधा संन्यासाच्या तिसऱ्या अर्थाचें, म्हणजे सांख्यमार्गी सर्वकर्मसंन्यासनिष्ठेचें अस्तित्व अर्जुनाचे ठायीं प्रतिपादन करूं चाहतात. मागील प्रकरणांतील उताऱ्यावरून याची साक्ष पटेल. परंतु या भाष्यकारांच्या विचारसरणींत या त्रिविध संन्यासाची अशी भेसळ असली तरी यापैकीं कोणत्याहि अर्थानें अर्जुनाच्या मनांत संन्यासवाद

असें म्हणतां येईलसें वाटत नाहीं अर्थात् त्याला हे अनुभव भिन्नत्वानें आले तरी एकाबद्दल आदर व दुसऱ्याबद्दल अनादर असा पूर्वीचा भेद त्याचें मन करणार नाहीं हें खरं पण म्हणूनच व निर्द्वंद्व म्हणजे राग (प्रीति, आसक्ति, काम) व द्वेष (अप्रीति, अनादर) या द्वंद्वापासून सुटला इतकेंच म्हटलें म्हणजे पुरे।

नव्हता असें आम्ही याचकाम दाखवू इच्छितों, म्हणजे या बाबतींत संदेहाला अवकाश उरणार नाहीं

एकाच गीतेंत संन्यासाबद्दल स्तुति व धिःकार शक्य आहे काय ?

रणांगणावर युद्धारंभाच्या ऐन मोक्यावर शस्त्रत्याग करण्यास उद्युक्त होताना अर्जुनाच्या दृष्टीपुढें सांख्यप्रणीत कर्मसंन्यासनिष्ठा होती या मताचा चिकित्सक विचार करूं गेलें असता, प्रथमदर्शनींच एक आक्षेप आपल्या समोर उभा राहतो. याच सांख्यनिष्ठेची श्रीकृष्णानें गीतेंत स्वतःच प्रशस्ति केली आहे. असें असता अर्जुनानें त्या निष्ठेकडे कल दाखविल्याबद्दल श्रीकृष्णानें आपल्या संवादाच्या प्रारंभींच तीव्र धिःकार करणें सुसंगतपणाचें म्हणता येईल काय ? पाचव्या अध्यायातील पुढील स्पष्ट उद्गार पाहा :—

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ॥ ५–२ ॥

सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पंडिताः

एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम् ॥ ५–४ ॥

यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५–५ ॥

[संन्यास व कर्मयोग या उभय निष्ठा कल्याणप्रद आहेत. सांख्य व योग यांना अज्ञजन भिन्न मानतात, ज्ञानी नव्हे. यापैकीं कोणत्याहि एका मार्गाचें संपूर्णपणें पालन केल्यास उभयतांचें फल प्राप्त होतें. सांख्यनिष्ठ जें स्थान प्राप्त करून घेतात तेथेंच योगनिष्ठावादीहि जातात. सांख्य व योग यांना जो एक पाहतो तोच खरें जाणतो.]

सांख्य अर्थात् संन्यास–निष्ठेविषयीं इतकी गौरवाची भाषा काढणारे[1] श्रीकृष्ण थोडी क्षणापूर्वीच अर्जुनाचा तिकडे कल दिसला असता तर तुच्छ विचार ' आर्यांच्या परंपरेस न शोभणारा, स्वर्गविरोधी, अकीर्तिकर ' (श्लोक

१ शिवाय पहा श्लोक १३–२४ श्लोक १८ १९ मध्येंहि सांख्यशास्त्राचा सादर उल्लेख आहे पार काय, श्लोक १०–२६ मध्ये श्रीकृष्णानीं ' सिद्धानां कपिलो मुनिः ' असें म्हणून कपिलमुनीचा अत्यंत गौरव केला आहे तेच श्रीकृष्ण कपिल मार्गाबद्दल पूर्ण तिरस्कार व्यक्त करतील काय ?

२–२) आहे असे तीव्र निंदास्पद उद्गार काढणे समर्थनीय आहे काय? श्लोक ५–२ च्या उत्तरार्धात -

तयोस्तु कर्मसन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥

असें म्हटलें असलें तरीहि, सांख्यस्तुतिपर वरील स्पष्ट उद्गार पाहिले म्हणजे, त्या मार्गाला उद्देशून श्रीकृष्णानें 'क्लैब्य' (नपुंसकत्व, अपौरुषत्व), 'क्षुद्र हृदयदौर्बल्य,' (श्लोक २–३ पाहा) असे अत्यंत तिरस्काराचे शब्द वापरणें शक्य वाटत नाहीं.[1] 'निःश्रेयसकर' अशा सांख्यमार्गाच्या आचरणापासून 'इंद्रियांना सर्वस्वी शोषून टाकणारा शोक' व बुद्धीला हतप्रभ करणारा मोह, हेंच फल अर्जुनास मिळावें काय? सारांश, अर्जुन त्याच्या प्रारंभिक विषादा-वस्थेत सांख्यप्रणीत कर्मसंन्यासनिष्ठेच्या भूमिकेवरून युद्धनिवृत्त होऊं पाहत होता हें विधान वरील श्लोकाकडे पाहता रास्त वाटत नाहीं.

बरें, श्रीकृष्णाच्या उद्गाराचें एक असो; पण पुढें जाऊन त्यानें सन्यास वादाची प्रशंसा केली असता, निदान अर्जुनानें तरी 'कृष्णा' याच भूमिके वरून तर मी युद्धास नकार देत होतों, मग तू प्रारंभीं मला त्याबद्दल इतकें टाकून कां बोललास?' अशी तक्रार करायमाच हवी होती ना? परंतु त्यानेंहि असें कोठें म्हटलें नाहीं त्यानें गीतेंत कोठें प्रश्नच न विचारता खालीं मान घालून सर्व उपदेश मुकाट्यानें ऐकला असेंहि नव्हे. तो तर मधूनमधून मार्मिक प्रश्न विचारणारा, घोटाळ्यात न पडता निश्चित काय तें एक सांग असें श्रीकृष्णास धीटपणें बजावणारा, उघड्या डोळ्यांचा, तल्लख बुद्धीचा,

1 श्लोक २–११ ला उद्देशून 'गीतातत्त्वमंजरीकार' धर्मगुनी भाषेंत म्हणतात 'नव्या जावयाचें पूजन करण्यापूर्वी पहिल्या जावयास अहेर करावा असा शिष्टाचार आहे. त्यास अनुसरून कर्मयोगाचें आवाहन करण्यापूर्वी श्रीकृष्णानें अर्जुनास सांख्ययोगाचा थोडासा उपदेश केला' (पृ २८) परंतु, अर्जुनसमो हाच्या युद्धाशीं सांख्यविचारसरणी होती हें मंजरीकाराचेंच मत गृहीत धरलें, तर श्रीकृष्णांनीं दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभीं या 'पहिल्या जावयाचें' केलें पूजन म्हणजे अगदीं 'पादपूजा'च म्हणावी लागेल! शिवाय अर्जुन मुळातच सांख्यमार्गाच्या 'पकडींत' सापडला असून त्याला त्यांतून सोडविण्याचा श्रीकृष्णाचा उद्देश होता हें जर खरें असेल तर त्याला पुनः त्याच सांख्यमार्गाचा अपरा उपदेश कशाला? सारांश, श्री मंजरीकारांची दुतोंडपणाची भूमिकाच चिमुक आहे

चिकित्सक वृत्तीचा, सश्रद्ध पण अंधश्रद्धारहित असा ज्ञानोपासक आहे. पाचव्या अध्यायाच्या प्रारंभीं त्यानें :—

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि
यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ ५–१ ॥

(हे कृष्णा, तू एकदा कर्मसंन्यासाची तर पुन: कर्मयोगाची प्रशंसा करितोस. यापैकीं कोणतें एक श्रेयस्कर आहे तें मला अगदीं निश्चितपणें सांग) असा प्रश्न केला असला तरी, ' तू एकदा कर्मसंन्यासाची निंदा करतोस आणि पुन: त्याचीच प्रशंसा करतोस ' असा प्रश्न केला नाहीं. आणि या उपरोक्त श्लोकातहि उभय निष्ठाच्या प्रशंसेचा जो उल्लेख आहे त्याचा संबंध त्याच्या निकटपूर्वीच चवथ्या अध्यायात आलेल्या विवेचनाशीं आहे. दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभीं श्रीकृष्णानें अर्जुनाची जी निर्भर्त्सना केली आहे तिच्याबद्दल अर्जुनानें कृष्णाजवळ कोठेंच खुलासा न मागून अप्रत्यक्षपणें तिची यथार्थता मान्य केली आहे. त्याच्या मनात सुरुवातीस खरोखरच सांख्यनिष्ठा असती तर असें झालें नसतें.

अर्जुनाच्या उद्गारांचें विश्लेषण

परंतु आता यापुढे जाऊन अर्जुनाच्या प्रारंभींच्या उद्गाराचेंच लक्षपूर्वक विश्लेषण करून त्यात कोठेंहि संन्यासवादाकडे कल दिसून येतो काय हें आपण पाहू. मागें तिसऱ्या प्रकरणात आम्हीं उध्दृत केलेले एकतीस श्लोक वाचकांनीं या स्थळीं ध्यानात घ्यावे. संजयाचे स्वत:चे म्हणून जे वर्णनपर उद्गार आहेत (श्लोक १-२८ पूर्वार्ध; १-४७; २ १) त्यांत सांख्यनिष्ठासूचक अक्षराक्षरहि नाहीं. श्रीकृष्णाच्या उद्गारातहि (२-२, ३, ११) नाहीं. बाकी राहिले स्वत: अर्जुनाचे साडेतेवीस श्लोक. यांचे प्रस्तुत चर्चेच्या दृष्टीनें पांच स्पष्ट भाग पडतात. पहिला भाग सुरुवातीच्या साडेतीन श्लोकाचा (१-२८ उत्तरार्ध, २९, ३०, ३१), दुसरा नंतरच्या दोन श्लोकांचा (१-३२, ३३); तिसऱ्या भागात अर्जुनाचे त्यापुढील चौदा श्लोक येतात (१-३४ ते ४६; व २-४), चौथा भाग म्हणजे त्यानंतरचा एकच श्लोक (२५), व अखेरीस पांचवा भाग शेष श्लोकांचा (२-६, ७, ८).

यांतल्या पहिल्या व त्याचप्रमाणे शेवटच्या भागात अर्जुनानें स्वत:च्या शारीरिक व मानसिक अस्वस्थावस्थेचें—शारीरिक रोमांचादिकांचें व मानसिक

शोकमोहसंदेहादिकांचें—स्पष्ट व सुंदर वर्णन केलें आहे. तें मानसशास्त्रास धरून असून त्यात काव्याबरोबरच वास्तवताहि आहे. त्यात सुरुवातीसच या भयंकर तळमळींचें कारण सांगताना "हे युद्धार्थ समोर उपस्थित असलेले स्वजन पाहून' असें म्हटलें आहे. यात कोठेंहि सांख्यविचारदर्शक शब्द नाहीं.

अर्जुनाच्या मनात वैराग्य उत्पन्न झालें नव्हतें

त्यानंतर पहिल्या अध्यायातील ३२ व्या व ३३ व्या श्लोकाचा मिळून झालेला दुसरा भाग पाहू. सन्यासवृत्तीचा—वर दिलेल्या तीन अर्थांपैकीं दुसऱ्या अर्थानें सन्यासमताचा—वास कोठें येणें शक्य असेल तर तो येथें होय. सबब त्याचीं सविस्तर चर्चा करू. यात अर्जुन म्हणतो—

> न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।
> किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १ ३२ ॥

परंतु या विशिष्ट परिस्थितिसापेक्ष विरक्तिपर उद्गाराचा अर्थ इतःपर अर्जुनाला कोणत्याहि स्थितींत किंवा अटींवर विजय, राज्य, सुख, भोग किंबहुना जीवितहि कायमचें नकोसें झालें होतें असा काढणें योग्य नव्हे. कपिलवस्तूच्या राजा शुद्धोदनाचा पुत्र सिद्धार्थ यानें रुग्णावस्था, वृद्धावस्था व मृतावस्था यांचें एकदाच दर्शन घडल्याबरोबर त्याच्या अंतःकरणांत सर्व सांसारिक भोगां विषयीं संपूर्ण—कोणत्याहि अटींविरहित—वैराग्य उत्पन्न झालें व तो बुद्धावस्था प्राप्त करून घेण्यासाठीं रानावनात निघून गेला, तसा काही प्रकार अर्जुनाच्या मनाचा झाला होता काय? जीवनात एखादाच धक्का बसून सान्या संसारा-विषयीं पूर्ण विरक्ति उत्पन्न होणें अशक्य आहे असें नाहीं. पण अर्जुनाच्या मनाची तशी स्थिति झाली नव्हती. श्रीमधुसूदनसरस्वतींना या श्लोकात 'ऐहिकफलविराग' दिसतो.[1] पण बुद्धाप्रमाणें निःशेष वैराग्य अर्जुनाच्या मनात खरोखरच उत्पन्न झालें असतें तर श्रीकृष्णानें त्याला 'म्याड' 'अनार्य' असें म्हटलें नसतें. आणि असा पूर्ण विरक्त मनुष्य मनाची दोलायमान अवस्था होऊ देऊन शोकमोहाच्या भोवऱ्यात गटंगळ्या कशाला घेत राहील? तो सरळ आपल्या उद्दिष्टाकडे जाईल. रामदास बोहल्यावरून पळाले ते सरळ

---

१ 'गूढार्थदीपिका', श्लोक २६ वरील भाष्य

अरण्यात गेले; 'काय करावें, मनाचा निश्चय होत नाहीं, बोहल्यावर चढावें किंवा पळावें यांतल काय चागलें हें काहींच समजेनासें झालें आहे' असे 'भ्याड' उद्गार काढीत ते उभे राहिले नाहींत !

वस्तुस्थिति अशी होती कीं, अर्जुनाच्या मनातली ऐहिक भोगाविषयींची इच्छा नष्ट झालेली नव्हती. परतु त्याची केवळ एकच अट होती. स्वजनाना आपल्या हातानें मारून ऐहिक भोग भोगण्याची त्याला इच्छा नव्हती. यात त्याला महत्पाप दिसत होतें. पण याचाच अर्थ असा कीं, स्वजनवधाचें हें पाप टाळून राज्यादि भोगाचा मार्ग कोणीं दाखविला तर त्याचा स्वीकार करण्यास तो तत्क्षणीं तयार होता. माझ्या पित्याला नाराज करून लग्न करण्याची माझी इच्छा नाहीं असें म्हणणाऱ्याच्या मनात आजन्म ब्रह्मचर्य व्रताचा प्रभाव पडला आहे असें मानता येणार नाहीं. किंबहुना असा सशर्त नकार देणाऱ्याचा भावार्थ असा असू शकतो कीं, माझ्याकडून या विवाहास हरकत नाहीं, केवळ अडचण आहे ती माझ्या पित्याच्या विरोधाची; तेवढी दूर केलीत तर हा मी बाशिंग बाधण्यास तयार आहे! बत्तिसाव्या श्लोकात विजयराज्यादिकाबद्दल अनिच्छा प्रदर्शित केल्यावर ही एकदम उद्भवलेली निरिच्छता विनशर्त नसून सशर्त आहे हें अर्जुनानें त्याच्यापुढील श्लोकात स्पष्ट केलें आहे. निकट आप्ताना मारून राज्य भोगण्यात काय हंशील ? या परिस्थितीनें भांबावून–पूर्ण वैराग्य अथवा सन्यासवृत्ति अतःकरणात उदय पावली म्हणून नव्हे–अर्जुनास त्या क्षणीं राज्यादि गोष्टी नकोशा झाल्या होत्या.

श्रीकृष्णांनीं अचूक ओळखलेलें मर्म

स्वजनवधाच्या पापामुळेंच अर्जुन राज्यभोगादि गोष्टी नाकारत होता. हा नकार दूर करण्याचा एक साधा मार्ग म्हणजे स्वजनवधाची आपत्ति टाळून राज्य प्राप्त करणें. परतु हा मार्ग पूर्णपणें चोखाळला जाऊनहि–प्रत्यक्ष कृष्णानेंच शिष्टाई करूनहि–दुष्टबुद्धि कौरव वश झाले नव्हते, म्हणून श्रीकृष्णानें गीतेच्या द्वारें अर्जुनास एक अगदीं वेगळाच मार्ग दाखविला. अर्जुनाला स्वजनमृत्यूपेक्षा त्याच्या वधाचें पाप स्वतःच्या शिरावर बसण्याचीच खरी भीति वाटत होती.[1] हें पाहून श्रीकृष्णानें अर्जुनमोहाचें खरें मर्म ओळखलें. अर्जुनाला भोगादिकाविषयीं निःशेष विरक्तीहि नव्हती, व शत्रु

[1] या विधानाचें सविस्तर स्पष्टीकरण पुढें केलें आहे.

पक्षीय स्वजनाबद्दल त्याला विशेष कळवळाहि नव्हता; त्याला भीति वाटत होती ती स्वार्थासाठीं स्वजनवध करण्यात लागणाऱ्या महत्पापाची. पण मग या प्रसंगी होणाऱ्या स्वजनवधात पापच नाहीं असे त्याला पटविलें तर? श्रीकृष्णाची औषधयोजना अचूक परिणामकारक ठरली. श्रीकृष्णानें दुसऱ्या अध्यायात सर्वप्रथम जर कोणती एक गोष्ट अर्जुनाच्या मनावर बिंबविली असेल तर ती ही कीं, तुझ्या हातून या युद्धात हे स्वजन गतप्राण झाले तरी तुझ्यावर त्याच्या हत्येची जबाबदारी येत नाहीं. आणि हें ऐकताच त्याच्या मनावरचा भार हलका होऊं लागला. दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभापावेतोंची अर्जुनाची अत्यंत काकुळतीची भाषा, व त्यानंतर त्यानें मधूनमधून विचारलेल्या प्रश्नांची धीट व निर्भय होत चाललली भाषा, याची तुलना केली म्हणजे पहिल्या अध्यायाच्या अखेरीस नाकीं सूत धरण्याच्या उपान्त्य अवस्थेपावेतों गेलेला अर्जुनातील विजिगीषु योद्धा, दुसऱ्या अध्यायाच्या मध्यापावेतोंच पुनः स्पष्ट श्वासोच्छ्वास व डोळ्याची हालचालहि करूं लागण्याइतपत सावरल्याचें स्पष्ट दिसतें! श्लोक २ ५४ मध्यें जेव्हा अर्जुनानें आपली पहिली शंका धीटपणें विचारली तेव्हाच रोगी 'धोक्याच्या क्षेत्रातून बाहेर पडला' हें स्पष्ट झालें! पाचव्या अध्यायाच्या प्रारंभीं तर वैद्याचीच उलटतपासणी घेण्याइतपत त्याला शक्ति आली! मात्र ही किमया इतर कशापेक्षा श्लोक २ ३८ मधील 'नैव पापमवाप्स्यसि' या अर्जुनाच्या पापभीरू अंतःकरणाला अमृततुषारासमान संजीवनी ठरणाऱ्या शब्दांकडेच आहे हं अवश्य लक्षात घेतलें पाहिजे. अर्जुनाच्या दृष्टीनें सर्व गीतोपदेशाचें सार या चार शब्दात आहे असेंहि एक प्रकारें म्हणण्यास हरकत नाहीं. आणि याविषयीं निःसंदेह खात्री पटताच अर्जुनानें तें घोर युद्ध तडीस नेलें.

एवंच, अर्जुनाचे मनात सुखोपभोगाविषयीं वैराग्य किंवा सन्यस्तवृत्ति जागृत झाली होती असें समजण्याचें कारण नाहीं. पण ती जागृत झाली होती असेंहि आपण गृहीत धरलें, तरी तेवढ्यावरून तो सन्यासनिष्ठेच्या म्हणजे सांख्यप्रणीत कर्मसन्यासपंथाच्या भूमिकेवर पोचला होता असें सिद्ध होत नाहीं. मागें सांगितल्याप्रमाणें अशी वृत्ति सन्यासनिष्ठेतच नव्हे तर कर्मयोगनिष्ठेतहि संभवते, किंबहुना आवश्यक असते. गीतोक्त आदर्श जीवनात-मग तें कर्मयोगपर असो किंवा अन्य प्रकारचें असो-अशी सन्यस्तवृत्ति निःसंदेह

अभिप्रेत आहे.[१] यासाठीं अर्जुनाचे मनात सपूर्ण भोगवैराग्याचा उदय मान्य केला तरीहि त्यामुळें तो सांख्यप्रणीत कर्मसन्यासमार्गाचा अनुयायी झाला होता या विधानास पुष्टि मिळत नाहीं.

अर्जुनाचा विरोध केवळ एका विशिष्ट कर्मालाच होता

आता आपण उपरोक्त तिसऱ्या भागाकडे वळू. अर्जुन कर्मसन्यासाच्या भूमिकेवरून बोलत होता या विधानास कोणास या विभागात आधार भासण्याचा संभव आहे. यातील श्लोक ३४ व ३५ मध्यें अर्जुनानें आपल्या हृदयव्यथेच्या प्रगटीकरणात एक स्पष्ट पाऊल पुढें टाकून आपले म्हणणें–नकारात्मक स्वरूपात–प्रथमच निःसंदिग्धपणें व्यक्त केलें आहे येथें तो म्हणतो कीं, या आचार्यादि स्वजनाना मी स्वार्थासाठीं मारू चाहत नाहीं–प्राण गेला तरी नाहीं, आणि पृथ्वीच्याच काय पण त्रैलोक्याच्या राज्यास्तवहि नाहीं ! कोणत्याहि परिस्थितींत आप्त कदापि आमिषास्तव अर्जुन हें 'महापाप' करू चाहत नव्हता. आणि यानतर थेट श्लोक २–४ पावेतों अर्जुनानें याच कल्पनेचें नाना प्रकारें विश्लेषण व विवरण केलें आहे. स्वजनवधाचे घोर परिणाम त्यानें तेथें चित्रित केले आहेत. पूर्वपक्षवादी विचारसरणीस पूर्णपणें शोभणारें असेंच तें सारें विवेचन आहे. पण त्यात सांख्यप्रणीत कर्मसन्यासाचें दर्शन कोठें होतें ? कर्म हें मुळातच बधनकारक असतें, मनुष्याच्या जीवित साफल्याच्या मार्गात ती एक धोंड आहे, कोणताहि किंतु न बाळगता कर्ममात्राचा त्याग केला पाहिजे असा विचार अर्जुनाच्या या प्रदीर्घ उद्गारावलीत दिसत नाहीं. वस्तुस्थिति ही आहे कीं, त्याचा विरोध केवळ एका विवक्षित कर्माला आहे; इतर सर्वच कर्मांना नाहीं. विवाहाचा वरील दृष्टांत पुनः घ्यावयाचा झाल्यास, केवळ एखाद्या विशिष्ट मुलीशीं विवाह करण्यास नकार देणारा जसा नैष्ठिक ब्रह्मचर्याच्या पदवीस पोचत नाहीं, तसाच केवळ एका *विशिष्ट* कर्माला नकार देणारा अर्जुन कर्मसन्यासनिष्ठेच्या क्षेत्रात प्रवेश करीत नाहीं.

अर्जुन सर्वकर्मसन्यासाकडे वळला होता हें जसें चूक आहे, तसेंच तो

---

१ पाहा 'गीतारहस्य' पृ ७८० (श्लोक १२-१९ वरील टीप) गीतेंत जागोजाग वैराग्यवृत्तिप्रशसापर उद्गार असले तरी त्यावरून कर्मसन्यासमार्ग गीतेला मान्य आहे असें नव्हे असें लोकमान्य तेथें म्हणतात, पण मग तोच न्याय अर्जुनाच्या उद्गारांचा अर्थ करताना लावावयास नको काय ?

संपूर्ण क्षात्रधर्मास विन्मुख झाला होता हा आरोपहि योग्य नव्हे. सम्राट अशोकाच्या मनांत एका युद्धाच्या अनुभवानेंच युद्धाविषयीं कायमची घृणा उत्पन्न झाली, तसें कांहीं अर्जुनाच्या बाबतींत झालें नव्हतें. क्षात्रधर्मानुसार युद्धकर्म करण्यास त्याची हरकत नव्हती. परंतु त्याला केवळ पुढील दोन गोष्टींनीं युक्त असें युद्ध नको होतें. एकतर स्वजनांशीं व शिवाय तेंहि स्वतःच्या सुखोपभोगार्थ युद्ध करण्यास तो तयार नव्हता. स्वहस्तें स्वजनांना मारून रक्तलांछित ऐहिक भोग भोगण्यांत सुख नाहीं; आणि पारलौकिक हिता-साठीं युद्ध करावयाचें म्हटल्यास स्वतःच्या ऐहिक स्वार्थप्रीत्यर्थ स्वजनाची हत्या केल्यावर–कुलनाश, मित्रद्रोह व गुरुवध हीं पातकें केल्यावर–जीवनोत्तर मोक्ष मिळणार कीं नरक? सारांश, या युद्धापासून त्याला ऐहिक व पारमार्थिक कोणतेंच हित दिसेना; व म्हणून तो या एवंगुणविशिष्ट युद्धास–क्षत्रिय कुलो-चित इतर सर्वच युद्धास नव्हे–नकार देत होता. आणि युद्धेतर इतर सांसारिक कर्माच्या त्यागाचा तर यत्किंचितहि विचार त्याच्या मनात त्यावेळीं उद्भूत झाला नव्हता!

अर्जुनाच्या मनःस्थितीचें पृथक्करण

स्वतःच्या ऐहिक सुखासाठींहि युद्ध असतें पण त्यांत स्वजनवध नसता, अथवा स्वजनवध आवश्यक असूनहि तें युद्ध स्वार्थेतर उद्दिष्टास्तव असतें तर अर्जुनानें अशी हरकत घेतली असती असें मानण्यास जागा नाहीं. आणि म्हणूनच श्लोक १-३१ वरील मधुसूदनीभाष्यांतील पुढील मल्लीनाथी ग्राह्य वाटत नाहीं : "अस्वजनमपि युद्धे हत्वा श्रेयो न पश्यामि। 'द्वाविमौ पुरुषौ लोके सूर्यमण्डलभेदिनौ। परिव्राड्योगयुक्तश्च रणे चाभिमुखो हतः॥' इत्या-दिना हतस्यैव श्रेयोविशेषाभिधानाद्धन्तुस्तु न किंचित्सुकृतम्। एवमस्वजन-वधेऽपि श्रेयसोऽभावे स्वजनवधे सुतरां तदभाव इति ज्ञापयितुं स्वजनमित्यु-क्तम्।" अस्वजनांना मारूनहि श्रेय शक्य नाहीं, म्हणून स्वजनांना मारून तर तें मुळींच शक्य नाहीं असा अर्जुनाचा आशय असल्याचें यात म्हटलें आहे. परंतु अस्वजनांना रणांत मारणें श्रेयस्कर नाहीं असें अर्जुनानें सुचविलेलें नाहीं. त्याचा आक्षेप केवळ स्वजनवध (आणि तोहि स्वार्थासाठीं) करण्यास होता. स्वजनेतरांशीं अनेक वेळां युद्धें लढलेला तो वीर याप्रसंगीं समोर स्वजन

त्याची कर्मयोगाशीं तुलनाहि केलेली असली, तरी अर्जुनाच्या मनात प्रथम-पासून कर्मसंन्यासनिष्ठा उद्भवली होती व तिला अनुलक्षून श्रीकृष्णानें त्या निष्ठेचें विवेचन केलें असें समजणें योग्य नव्हे.

तो खरोखर भिक्षापात्र व भगवें चाहत होता काय ?

आता अर्जुनविषादोद्गाराच्या चवथ्या भागाकडे वळू. यात दुसऱ्या अध्यायातला पाचवा हा एकच श्लोक येतो. अर्जुनाचा संन्यासाश्रमाकडे कल झाला होता असें म्हणणाऱ्याना या श्लोकात आधार दिसतो. यांत तो म्हणतो कीं, अर्थदास अशा गुरूना मारून त्यांच्या रक्तानें लांछित ऐहिक भोग भोगण्यापेक्षा भीक मागणें देखील बरें! या इवल्या लहानशा पराचा कावळा करून भाष्यकारांनी अर्जुन संन्यास घ्यावयास निघाला होता येथपावेतों उडी मारली आहे. आणि संन्यासाश्रमावरून संन्यासवृत्तीवर व तेथून संन्यास-निष्ठेवरहि जाण्यास त्यांनीं कमी केलें नाहीं!

पण वस्तुतः अर्जुन नुसता संन्यासाश्रम तरी घेण्यासाठीं खरोखर तयार झाला होता काय? स्वजनवध करण्यापेक्षा भिक्षान्नसेवन देखील बरें इतकेंच तो म्हणतो. भिक्षान्नानें नेहमींच संन्यासाश्रम सूचित होतो असें नव्हे हें आम्हीं मागें म्हटलेंच आहे, परंतु प्राचीन काळीं त्याचा संबंध निकट मानला जात होता असें दिसतें. मधुसूदनसरस्वतींना या भिक्षान्नाच्या उल्लेखात संन्यास प्रतिपादन दिसतें.[१] परंतु शब्दार्थानेंच पाहिलें तर सुभद्राअभिमन्यूचा त्याग करून मी मुंडन करून हातीं दंडकमंडलू घेऊन भीक मागेन असें अर्जुनानें म्हटलेलें नाहीं. सत्याच्या पालनार्थ हरिश्चन्द्र राज्यत्याग करून पत्नीपुत्रासह हीनकर्म करण्यास निघाला, तसा मीहि या युद्धात स्वजनवध करून राज्य मिळविण्यापेक्षा सहकुटुंब भिक्षाटन स्वीकारणें देखील पसंत करीन असाहि अर्जुनाचा आशय असणें असंभवनीय किंवा सदर्थास सोडून नाहीं.

पण तें असो. भिक्षान्न सेवन करणें म्हणजे संन्यासाश्रम धारण करणें असेंहि आपण गृहीत धरून चाललों तरी पुढचा मुख्य प्रश्न असा कीं, भिक्षान्न सेवन करण्यास तरी अर्जुन खरोखर तयार झाला होता काय? अर्थप्रादात्मक उद्गारांचा भाष्यकारांनीं येथें मस्ताच विपर्यास केला आहे असें म्हटल्या-

१ मागील प्रकरणांत उद्धृत केलेले श्लोक २-६ वरील भाष्य पाहा.

वांचून राहवत नाहीं! अर्थवादाचें स्वरूप व कार्य आम्हीं मागें विशद केलेलेंच आहे. या स्थळीं एक दोन सुलभ उदाहरणें देतों म्हणजे प्रस्तुत अर्थविपर्यास ध्यानांत येण्यास साह्य होईल. एखादा मनुष्य जर कचेरीच्या कामानें अतिशय त्रासून 'ही नोकरी करण्यापेक्षा पोटात काटेदेखील घातलेले काय वाईट?' किंवा 'या प्रकारें पोट भरण्यापेक्षा विष (अगर शेण) खाणेंहि बरें!' असें वैतागानें म्हणू लागला, तर यापासून तो खरोखरच पोटात काटे भरण्यासाठीं किंवा विष (अगर शेण) खाण्यासाठीं तयार झाला आहे असें म्हणणें सुज्ञ-णाचें ठरेल काय? या अशा उद्गारांना अर्थवादाइतपतच महत्त्व देऊन, त्या व्यक्तीला त्या नोकरीचा अतीव वीट आला आहे इतकाच अर्थ घ्याव-याचा! या शब्दयोजनेनें त्याच्या त्या वीटवृत्तीची अतिशयता जास्त व्यक्त होते मात्र; पण काटे अगर विष किंवा शेण खाण्याविषयीं त्याची खरोखर आवड व्यक्त होत नाहीं! अर्जुन जेव्हा हा असा स्वजनवध करण्यापेक्षा भिक्षान्नदेखील सेवन करणें बरें असें हृदय तळमळून म्हणतो, तेव्हा त्याला त्या युद्धाविषयीं किती परमावधीचा तिटकारा वाटू लागला होता हें समजतें; त्याच्या मनात भिक्षान्न-सेवनाची आवड, किंवा नुसती तयारीहि, उत्पन्न झाली होती हें म्हणणें चुकीचें आहे. पण तरीहि 'गीतारहस्यकार' म्हणतातः " स्वधर्मांप्रमाणें प्राप्त झालेलें युद्ध सोडून देऊन भीक मागण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास आपलें कर्तव्य करावयास प्रवृत्त करण्यासाठीं गीता उपदेशिली आहे, हें पहिल्या अध्यायावरून स्पष्ट आहे,"[१] तसेंच दुसरे एक भाष्यकार म्हणतात: "परिणाम असा झाला कीं, तो स्वतःचा क्षात्रधर्म सोडून देण्याच्या बेतात आला व भिक्षा-वृत्तीनें उपजीविका चालविणाऱ्या ब्राह्मणांचा धर्म स्वीकारावा, अशी त्याला दुष्टबुद्धि झाली.'[२]

'अपि' शब्दाकडे भाष्यकारांचें दुर्लक्ष!

अर्जुनानें 'भैक्ष्य' (भिक्षान्न) या शब्दाला अगदीं लागूनच 'अपि' (देखील) हें अव्यय स्पष्टपणें वापरलें असतांहि अर्थाचा असा अनर्थ केला जावा याबद्दल खरोखर महदाश्चर्य वाटतें! हें अव्यय उघडच न्यूनात्मक असून, वाक्याच्या पूर्वार्धात एका वस्तूचा उल्लेख केल्यावर उत्तरार्धात या

१ गीतारहस्य, पृ ८२६ (जाड ठसा आमचा)

२ भानु संपादित श्रीमद्भगवद्गीता, भाग चवथा, पृ ७० (जाड ठसा आमचा)

अव्ययाचा उपयोग करून वक्ता दुसऱ्या वस्तूचा निर्देश करीत असतो. ज्या-वेळीं पहिल्या वस्तूचा निर्देश संमतिपर असतो त्यावेळीं या अव्ययानें निर्दिष्ट दुसऱ्या वस्तूबद्दलहि खरोखर संमतीच व्यक्त होत असते. पण ज्यावेळीं पहिल्या वस्तूबद्दल विरोध प्रदर्शित केलेला असतो, त्यावेळीं या अव्ययानें निर्दिष्ट केलेला दुसऱ्या वस्तूचा उल्लेख केवळ अर्थवादात्मक असून, त्यामुळें बोलणाऱ्या व्यक्तीची त्या (दुसऱ्या) वस्तुविषयीं स्वीकृति वा संमति व्यक्त न होता केवळ पहिल्या वस्तुविषयींचा विरोध मात्र अधिक तीव्रतेनें स्पष्ट होतो. 'देखील' (अपि) चा हा दुहेरी उपयोग व हें अव्यय न वापरता केलेली दोन वस्तूंची तुलना, यांचें नीट स्पष्टीकरण वाचकांना पुढील कांहीं वाक्यप्रयोगांवरून होऊं शकेल:—

(१) मी हें कृत्य करण्यास तयार आहे; तें कृत्य देखील करण्यास तयार होईन.

(२) मी हें करण्यास तयार नाहीं; यापेक्षा तें करण्यास तयार होईन.

(३) मी हें करण्यास तयार नाहीं; यापेक्षा तेंदेखील करण्यास तयार होईन.

किंवा

(१) हें कृत्य चांगलें आहे; तें कृत्य देखील चांगलें म्हणता येईल.

(२) हें कृत्य चांगलें नाहीं; यापेक्षा तें कृत्य चांगलें म्हणता येईल.

(३) हें कृत्य चांगलें नाहीं; यापेक्षा तें कृत्य देखील चांगलें म्हणता येईल.

या पैकीं पहिल्या दोन वाक्यप्रयोगांच्या उत्तरार्धांतील विधानें केवळ अर्थ-वादस्तुतिपर नसून स्वतंत्रपणें अर्थवादक आहेत; म्हणजे तेथें वक्ता 'त्या' कृत्याविषयीं खरोखरच स्तुति वा संमति व्यक्त करीत आहे. उदाहरणार्थ "अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक्। साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः"[१] (गीता ९–३०) यांतील 'अपि' चा उपयोग उपरोक्त प्रथम प्रकारचा आहे. माझ्या अनन्यभक्तीनें भजन करतो; इतकेंच काय पण दुर्जन

१ असेन दुराचारी असाहि मनुष्य जर अनन्यभावेंकरून माझी भक्ति करूं लागेल तर साधूच मानावा, कारण त्याची बुद्धि योग्य निर्णयाप्रत प्राप्त झालेली असते.

तला दुर्जनहि तरतो. येथें पूर्वार्धांत आणि उत्तरार्धांत अर्थवाद कोठेंच नाहीं. ज्यावेळीं अशा प्रकारच्या तुलनात्मक वाक्यात पूर्वार्ध व उत्तरार्ध एकाच दिशेचे असतात, त्यावेळीं उत्तरार्धांत अर्थवादाचा प्रश्न उद्भवत नाहीं; पण त्या दिशा भिन्न असल्या म्हणजे तो प्रश्न उद्भवतो.

यासाठीं उपरोक्त तिसऱ्या वाक्यप्रयोगातला उत्तरार्ध केवळ अर्थवादात्मक मानला पाहिजे. त्यावरून फक्त ' ह्या ' कृत्याविषयींचा पूर्वार्धांत व्यक्त केलेला निषेध तुलनेनें अधिक स्पष्ट केला जातो, पण तेवढ्यामुळें ' त्या ' कृत्याविषयीं संमति दर्शविली जात नाहीं. विशेषतः या तिसऱ्या वाक्यप्रयोगातला पूर्वार्धाचा निषेध जितक्या तीव्रपणें व्यक्त केलेला असेल, तितकीच उत्तरार्धांतील स्तुति अधिक अर्थवादात्मक ठरते. उदाहरणार्थ, उपरोक्त तिसऱ्या प्रयोगाला अधिक तीव्र स्वरूप देऊन पुढील चवथा प्रकार तयार होईल—

(४) मी हें कृत्य मुळींच (कधींच, कालत्रयींहि) करणार नाहीं; यापेक्षा तें देखील करण्यास तयार होईन.

किंवा,

(४) हें कृत्य अगदीं चांगलें नाहीं (अत्यंत वाईट आहे), यापेक्षा तें कृत्य देखील चांगलें म्हणता येईल !

आता यात उत्तरार्धांतली स्तुति—संमति पूर्णपणें अर्थवादात्मक असून तिला शब्दार्थानें सत्य मानावें असा वक्त्याचा मुळींच हेतु नसतो. पूर्वार्धांतील आत्यंतिक निषेधाला अधिक उठावदारपणा आणण्यासाठींच बोलणारा उत्तरार्धांतील हें वचन काढीत असतो. अशा उद्गारावरून वक्त्याच्या मनात 'त्या' कृत्याविषयीं खरोखरच स्तुति वा संमति वसत आहे हें म्हणणें म्हणजे, " इतःपर तुझ्या हातचें असें अन्न खाण्यापेक्षा माती खाणें देखील बरें ! " असें पतीनें अत्यंत वैतागानें म्हणताच दुसरे दिवशीं एखाद्या सतीनें पतिदेवाला खरोखरच माती आवडते असें म्हणून ताटात माती वाढण्याइतकेंच मूर्खपणाचें होईल ! अर्जुनाचा प्रस्तुत वाक्यप्रयोग पहिल्या दोन प्रकारचा तर नव्हताच, पण तो तिसऱ्या सौम्य प्रकाराचाहि नसून तीव्रतम अशा चवथ्या प्रकारचा आहे हें वाचकाच्या ध्यानात येईलच.

अर्जुनानें जर ' अपि ' चा उपयोग न करिता, स्वजनवध करण्यापेक्षा मी भिक्षान्न सेवन करणें बरें समजतो असें म्हटलें असतें, तर सन्यासाश्रमा-

विपर्यी अनुमति किंवा कल दर्शविणारा अर्थ समवनीय तरी होता. परंतु अर्जुनानें तें अव्यय वापरून या बाबतींत सशयाला काहीहि जागा ठेवलेली नाहीं. आणि तरीहि कित्येक भाष्यकार या श्लोकाचा अर्थ सागताना या अव्ययाचा उल्लेखच समूळ टाळतात! 'गीतातत्वमजरी'कार या श्लोकाचा अर्थ देतांना म्हणतात: "थोर प्रभावशाली व गुरुस्थानीं असलेल्याची हत्या करण्याचें टाळून (म्हणजे त्यांच्याशीं युद्ध करण्याचा विचार सोडून देऊन) इहलोकीं भिक्षाच सेवन करणें बरें" (पृ. ३५) तसेंच श्री. विष्णुशास्त्री बापट 'बालबोधिनी श्रीमगवद्गीतें'त लिहितात: "अशा अवस्थेंत अर्जुनाल शोक व मोह झाला. स्वजनाचा वध करून राज्यसुख भोगण्यापेक्षा, सन्यास घेऊन भिक्षान्न खाणें बरें, असें त्याला वाटलें." (पृ. २६) बामनाची पुढील समश्लोकीहि या दृष्टीनें सदोषच आहे: "न मारिता या वडीलां गुरुतें भिक्षा खाणें वाटतें श्रेय मातें." मुक्तेश्वराची ओवीहि याच प्रकारची आहे: "गुरु वधोनि राज्य करणें। त्याहून बरें भिक्षा मागणें." ज्ञानेश्वरींतील ओवींतहि 'अपि' चा अर्थ वगळला गेला आहे: "हे ऐसे रणीं वधावे। मग आपण राज्यसुख भोगावें। हें मना नेये आघवें। जीवितेंसि ॥ ४५ ॥ हेणें मानें दुर्भर। जें यया ही होनि भोग सपुर। ते असतु एथ भिक्षा बर। मागता भली ॥ ४६ ॥" डॉ. राधाकृष्णन् यानीं देखील या महत्त्वाच्या अव्ययाकडे दुर्लक्ष केलें आहे: It is better to live in this world by begging than to slay these honoured teachers."[१] श्री. महादेव देसाई तर एक पाऊल आणखीच पुढें गेले आहेत: "It were better far to live on alms in this world than to slay these venerable elders"[२] या सर्व भाष्यकारांनीं 'अपि'ला अयोग्य प्रकारें बगळलें आहे.[३] हें अव्यय वापरल्यानें व न वापरल्यानें अर्थांत केवढा फरक होतो हें आम्हीं वर दिलेल्या विविध वाक्यप्रयोगावरून स्पष्ट होईलच. अर्जुनाचा आशय स्पष्टपणें चवथ्या प्रकारचा असता, या

१ *The Bhagavadgita* P. 99

२ *The Gita according to Gandhi*, P 146.
मात्र महात्मा गांधींच्या मूळ भाषांतरात 'अपि'चा अर्थ केलेला आहे ('अनासक्तियोग' पाहा.)

३ याशिवायहि पाहा: मातुसंपादित श्रीमद्भगवद्गीता, भाग चवथा पृ. १५४.

भाष्यकारांनीं विनाकारण तो दुसऱ्या प्रकारात बसवून भिक्षान्नाच्या—व सन्यासाश्रमाच्या—लालसेचा आरोप अर्जुनावर अन्यायानें केला आहे! भिक्षान्नसेवनाविषयीं म्हणा अगर व्यापक सन्यासाश्रमाविषयीं म्हणा, अर्जुनाचे मनांत यत्किंचितहि इच्छा नव्हती; कांहीं भाव असलाच तर विरोधीभावच होता. भिक्षान्नसेवनासारखें नीचकृत्यहि करणें एक वेळ परवडेल, परंतु स्वार्थासाठीं हा स्वजनवध नको हा त्याचा खरा आशय आहे. हें कृत्य करण्यापेक्षां मी वेळच पडली तर, म्हणजे इतर कोणताहि मार्ग न उरून अगदीं नाइलाजच झाला तर, कोणत्या टोकाला देखील जाणें बरें म्हणोन हें त्यानें अर्थवादात्मक पद्धतीनें दर्शविलें आहे. अर्थात् यावरून मला तें अधम टोक खरोखर पसंत आहे असा अर्थ नसून, जें मी करण्यास तयार नाहीं त्यापेक्षांहि हें युद्धकर्म वाईट आहे (म्हणजे तें वाईटाहूनहि वाईट आहे) असें दर्शवून त्या युद्धाविषयीं अतीव घृणा सुचविली आहे. आणि या दोन्हीं निषतम मार्गांतून वेगळा असा जो मार्ग, हे कृष्णा, तू सुचविशील तो मी अनुसरण्यास तयार आहे हा भावार्थ ओघानें आलाच.

अर्जुनावर अन्याय !

अर्जुनासारख्या वीर पुरुषानें भिक्षान्नसेवनास 'अपि' या अव्ययासह उल्लेखून त्याचें नीचत्वच सूचित करावें यांतलें कारण काय स्पष्ट करावयास हवें! जगजेता होण्याची ज्याची पात्रता, ज्याच्या धनुष्यांतून सुटणारे बाण तर राहोच पण ज्याच्या नुसत्या दृष्टिपातानें व धनुष्याच्या टणत्कारानें शत्रु गर्भगळित व्हावे, धर्मराजाच्या शांतिप्रियतेच्या बंधनामुळेंच ज्या राजकेसरीला दुर्योधनदुःशासनादि जंबुक छिन्नभिन्न करण्यास धजू शकले, योगेश्वर त्रिभुवनाधीश भगवान श्रीकृष्ण ज्याचा परम सखा, त्या अर्जुनाच्या मनाला दारोदार भीक मागून स्वतःचीं टीचभर पळणी भरण्याची कल्पना किती दुःखद वाटत असली पाहिजे हें सहज समजण्यासारखें आहे. केवळ अर्थवादास्तव, 'अपि' हे स्पष्ट अव्यय जोडून, स्वजनवधविषयक तिरस्काराच्या चित्रणांत रक्त तितका भडक रंग भरण्यासाठींच त्यानें त्या कल्पनेचा आणि तोहि एकदांच उच्चार केला! असें असतां अर्जुनाला तो उल्लेख स्वतंत्र अर्थवाहक मानून तो भिक्षाटन करावयास सिद्ध झाला होता, संन्यास ग्रहण करू पाहत होता,

असें म्हणणें म्हणजे त्या क्षत्रियकुलशिरोमणि नरोत्तमावर केवढा अन्याय करणे आहे बरें! या स्वजनवधाएवजीं तू सागशील तें करण्यास मी तयार आहे इतकीच त्याची श्रीकृष्णाला वास्तविक विनति असता, त्यानें स्वतःच संन्यासाश्रमाचा मार्ग आपल्यासाठीं निश्चितहि करून ठेवला होता या विधानातली तथ्यातथ्यता आता उघड होईलच.

आणि मौज अशी कीं, अर्जुनानें ' अपि ' चा हा असा उपयोग येथेंच केला आहे असें नसून, वर उल्लेखिलेल्या—

एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन
अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ १-३५ ॥

या श्लोकातहि त्यानें याच अर्थवादसूचक प्रकारानें या अव्ययाचा एकदाच नव्हे तर दोनदा उल्लेख केला आहे. ' घ्नतोऽपि ' मधील ' अपि ' कडे दुर्लक्ष करून अर्जुन रणागणावर अप्रतिकार अवस्थेंत शत्रूच्या बाणानीं स्वतःचा देह विदीर्ण करून घेण्यास खरोखरच तयार झाला होता असें म्हणणें सयुक्तिक होईल काय? येथेंहि अशा असहाय मरणाबद्दल वास्तविक मनात तिरस्कारच असता, अगदीं वेळच आली व दुसरा कोणताहि मार्ग शिल्लकच न उरला तर एक वेळ मी असेंहि करीन पण हा स्वजनवध करणार नाहीं हाच वरील श्लोकाचा सरळ भावार्थ आहे. परतु अर्थवादात्मक उद्गारांचें वास्तविक गौणत्व दृष्टिआड करून त्याना विवेचनातील विधिवचनाचें स्वतत्र स्थान प्रदान करण्याचें ठरविलें, तर या श्लोकावरूनहि अर्जुन खरोखरच आत्महत्येस किंवा जीवितत्यागास उद्युक्त झाला होता असा अर्थ काढता येईल! मात्र असें केले तरी तें वरील भाष्यकाराच्या विचारसरणीशीं सुसगत ठरणार नाहीं हें ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. कारण ज्या कर्मसंन्यासनिष्ठेचा आरोप ते अर्जुनावर करू चाहतात तिचा अशा जीवितत्यागाशीं काय सबध? साख्याची ज्ञाननिष्ठा असें असहाय हीनदीन मरण उपदेशिते काय? फार झाल्यास, ती रणागणत्याग करून अरण्यपर्यटन व ज्ञानोपासना करण्यास सागेल, पण जेथल्या तेथें बसून शत्रूच्या हातून स्वस्थपणें मरण स्वीकारणें हेंच इतिकर्तव्य आहे असें ती कोठें म्हणते? खरें पाहता, अर्जुनाच्या मनात त्या क्षणीं साख्यनिष्ठाहि नव्हती, व वरील प्रकारच्या मरणाची इच्छाहि प्रत्यक्षपणें नव्हती. भिक्षान्नाचा व या अशा मरणाचा अर्थवादात्मक उल्लेख करून स्वजनवधाऱ्या पापाची वाटणारी धास्ती मात्र अर्जुनानें हृदयविदारकरीत्या स्पष्ट केली आहे!

आणि याच प्रकारें 'अपि'चा उपयोग अर्जुनानें वरील श्लोकाच्या उत्तरार्धांत पुन: केला आहे. या उत्तरार्धावरून त्याला पृथ्वीचें किंवा त्रैलोक्याचें राज्य कोणत्याहि परिस्थितींत नकोसें झालें होतें असा अर्थ काढणं योग्य होणार नाहीं. 'त्रैलोक्याच्या राज्यास्तवहि मी हें करणार नाहीं' असें तो या स्थळीं म्हणत आहे. ज्याप्रमाणें श्लोक ३५ मध्यें अर्जुनाचा वास्तविक भावार्थ भिक्षान्न चांगलें आहे असा नसून तें एक अत्यंत निकृष्ट कृत्य आहे असा आहे, त्याचप्रमाणें या श्लोकावरून त्याला पृथ्वीचें किंवा त्रैलोक्याचें राज्य अनिष्ट वाटत होतें असें सिद्ध होत नसून तें त्याला अति वांछनीय वाटत होतें हेंच दिसतें म्हणूनच तर त्यानें तुलनेसाठीं त्याचा उपयोग केला आहे! या श्लोकार्धावरून अर्जुनाच्या मनात उद्भवलेला "पारलौकिक फलविराग" दिसून येतो असे मधुसूदनसरस्वती म्हणतात[1] आमच्या अल्पमतीला असें वाटत नाहीं. ऐहिक किंवा पारलौकिक सुखोपभोगाविषयीं–संन्यासग्रहणास आवश्यक असें–नि:शेष वैराग्य त्याच्या ठायीं त्या समयीं उद्भवलें नव्हतें त्रैलोक्याचें राज्य इतकें वांछनीय असूनहि, त्याच्या प्रीत्यर्थ देखील मी हें स्वजनवधपाप करण्यास तयार नाहीं हा त्याचा खरा आशय आहे. एकीकडे भिक्षान्न व असहाय मरण या तुच्छतम गोष्टींविषयीं अर्थवादानें संमति दर्शवून व दुसरीकडे पृथ्वीचें स्वामित्व व त्रैलोक्याचें राज्य या अति वांछनीय गोष्टींविषयीं तशाच अर्थवादपद्धतीनें अनिच्छा दर्शवून, अर्जुनानें उभय प्रकारें स्वजनवधमय अशा त्या युद्धाविषयीं आपला कमालीचा तिरस्कार व्यक्त केला आहे. कोणत्याहि सुखाच्या लोभानें किंवा दु:खाच्या भयानें मी हें कृत्य करण्यास तयार नाहीं हें तो श्रीकृष्णास सांगू पाहत होता. वरील चार गोष्टींविषयीं अर्जुनाच्या मनांत जे भाव होते असें या भाष्यकारांना वाटतें त्याच्या अगदीं विरुद्ध भाव वस्तुत त्याच्या मनात होते हें आता वाचकाच्या ध्यानात येईल असें वाटतें पहिल्या दोघांविषयीं त्याला खरोखर इच्छा नव्हती, व बाकीच्या दोघांविषयीं अनिच्छा नव्हती!

अर्जुनानें एकान्त श्रेयसत जीवितत्यागाचा व भिक्षान्न या उभयतांचाहि 'स्तुतिपर' उल्लेख केला आहे हें पाहून तरी या स्तुतीची अर्थवादात्मकता ध्यानात यावयास हवी! 'अपि' कडे दुर्लक्ष करून उभयस्थळीं ही स्तुति मनापासूनची समजल्यास, या दोन्हीं स्तुतींचा मेळ तरी कसा घालावयाचा?

[1] गूढार्थदीपिका, श्लोक ३–६ वरील भाष्य

शत्रूकडून त्या रणांगणावरच जो बसल्या जागीं अविलंबेंकरून प्राणहरणासहि तयार आहे, तोच त्याच वेळीं आपलें उर्वरित जीवन भिक्षान्नसेवनात (व हे भाष्यकार समजतात त्याप्रमाणें संन्यासाश्रमात) व्यतीत करण्याचीहि इच्छा प्रकट करितो! अर्जुनाच्या या साऱ्याच बोलण्याला एखाद्या माथेफिरूच्या असंबद्ध प्रलापासमान मानावयाचें असल्यास गोष्ट वेगळी; नाहीपेक्षा उपरोक्त उभय कृतींच्या स्तुतींना अर्थवादात्मक मानल्याशिवाय गत्यंतर नाहीं.

संन्यासानुकूलतेचा निराधार आरोप

अस्तु. या एकंदर विवेचनाचा सारांश म्हणून पुढील विधानें करिता येतील. अर्जुनाच्या मनात भिक्षान्नसेवनाविषयीं खरोखर आवड उत्पन्न झाली नव्हती. ती झाली होती असें मानलें तरी तेवढ्यावरूनच तो संन्यासाश्रम घेण्यास तयार झाला होता हें निःसंदेह निष्पन्न होत नाहीं; कारण या अर्थाचा कोणताहि स्पष्ट शब्द त्यानें वापरलेला नाहीं. इतक्या विस्तृत आत्माविष्कारात त्याची तशी इच्छाच असती तर 'यति', 'संन्यासी', किंवा तत्सम एखादा शब्द वापरणें त्याला कठीण नव्हतें गीतेंत हे असे शब्द पुढे आले आहेत. बरें, क्षणिक वैराग्यानें तो संन्यासाश्रम स्वीकार करण्यास तयार झाला होता असेंहि मानलें तरी त्याच्या ठायीं संन्यस्तवृत्ति म्हणजे पूर्ण वैराग्य उत्पन्न झालें होतें असें सिद्ध होत नाहीं. त्याच्या भोगेच्छा मुळापासून नष्ट झाल्या नव्हत्या; तो त्या नाकारीतहि नव्हता. फक्त स्वजनवधाचें पाप करून तो त्या संतुष्ट करू चाहत नव्हता इतकेंच. स्वजनवधाच्या पापानें युक्त असें जीवित त्याला नको होतें हें खरें; पण त्याव्यतिरिक्त त्याला कोणत्याहि अटीवर जीवित नकोसें झालें होतें असेंहि नाहीं. आणि शेवटीं त्याच्या मनात सांख्यमार्गीय कर्मसंन्यास-निष्ठेनें ठाण मांडल्यानें त्या भूमिकेवरून तो युद्धास नकार देत होता हें विधान तर अगदीं निराधार व कृष्णार्जुनाच्या स्पष्ट उद्गारांशीं विसंगत आहे.

याकरितां अर्जुनाच्या प्रारंभिक भूमिकेंत संन्यासवाद दिसतो असें म्हणणें म्हणजे दाट काळोखात, काळ्या रंगाच्या खोलींत, तेथें जी वास्तविक नाहींच अशी एक काळी मांजर मला दिसत आहे असें म्हणण्याइतपतच सयुक्तिक होय! आणि आम्हीं वर म्हटल्याप्रमाणें गीतोपदेशातून परस्परभिन्न किंबहुना परस्पर-विरोधी तात्पर्यें काढणाऱ्या भाष्यकारांनीं अर्जुनमानसविषयक या भ्रमाच्या बाबतींत मात्र आश्चर्यप्रद एकवाक्यता दर्शविली आहे! मागें दिलेल्या उताऱ्याशिवाय

आणखी एके स्थळीं 'गीतारहस्य'कार म्हणतात : "अर्जुन ज्ञानी पुरुषाप्रमाणें वागू पहात असून कर्मसन्यासाच्या बाता सांगू लागला होता. म्हणून जगात ज्ञानी पुरुषाच्या आचरणाचे "कर्मे सोडणें" व "कर्मे करणें" असे जे दोन पंथ म्हणजे निष्ठा आढळून येतात तेथपासूनच भगवतांनी आपल्या उपदेशास प्रारंभ केला आहे...ज्ञान क्रिया सांख्यनिष्ठेच्या आधारें अर्जुन कर्मसन्यासाच्या गोष्टी बोलू लागला होता."[1] असाच प्रकारें स्वतः आद्य श्री शंकराचार्य आपल्या भाष्याच्या आरंभीं अर्जुनमानस चित्रित करताना म्हणतात : "शोकमोहाभ्या ह्यभिभूतविवेकविज्ञानः स्वत एव क्षत्रधर्मे युद्धे प्रवृत्तोऽपि तस्माद्युद्धादुपरराम । परधर्मंच भिक्षाजीवनादिकं कर्तुं प्रववृते." (अर्थ-अर्जुन स्वतःच क्षत्रियधर्मोचित युद्धाला प्रथम प्रवृत्त झाला असताहि, (ऐनवेळीं) शोक मोहानें सारासारविवेकशक्ति दडपली जाऊन त्या युद्धापासून परत फिरला. आणि भिक्षाजीवनादि परधर्म (क्षत्रियेतर वर्णाचा धर्म) अंगिकारण्यास तो तयार झाला.) पुढें याच वाक्याच्या आधारें, अर्जुनाच्या विशिष्ट उदाहरणावरून सर्वसामान्य मानवासाठीं व्यापक सिद्धांत प्रतिपादन करण्याच्या हेतूनें आचार्य म्हणतात : "तथा च सर्वप्राणिना शोकमोहादिदोषाविष्टचेतसा स्वभावत एव स्वधर्मपरित्यागः प्रतिषिद्धसेवा च स्यात्" (अर्थः याचप्रमाणें शोकमोहादिदोषानीं अंतःकरण व्याप्त झालेले सर्व जीव स्वाभाविकपणेंच स्वधर्माचा त्याग व निषिद्ध कर्मांचा अंगिकार करतात). आचार्यांनीं अर्जुनावर स्वधर्मत्याग व निषिद्ध परधर्मस्वीकार असे दोन आरोप केले असून, या उभय सर्वसामान्य मानवी दोषाचें उदाहरण म्हणून आचार्य बिचाऱ्या अर्जुनाकडे बोट दाखवीत आहेत. परंतु यांतील पहिला आरोप संदिग्ध असून दुसरा निश्चित चूक आहे. त्यानें 'भिक्षाजीवनादि प्रतिषिद्ध' कर्मांचा अंगिकार शरीरानं तर राहोच पण मनानेंहि खरोखर केला नव्हता. नाइलाज म्हणून अर्जुन भैक्षचर्यास (खरोखरच) तयार झाला हें विधान देखील वर दाखविल्याप्रमाणें अयोग्य असता, सामान्य मनुष्याप्रमाणें मोहवश होऊन तो त्या कर्माकडे 'प्रवृत्त झाला होता', किंवा त्याला भिक्षान्नसेवनाचा "मोह पडला" होता[2], अशीं विधानें तर विशेषच असमर्थनीय वाटतात. अर्जुनास त्यावेळीं

---

१ पृ ४४४

२ 'गीतातत्त्वमंजरी' पृ १५ (पूर्वोल्लखित). तसेंच 'गूढार्थदीपिकें'तील पुढील उद्गार पाहा : "भिक्षाचर्येऽर्जुनस्याभिलाष" (श्लोक २-७ वरील भाष्य).

मोह पडला होता हें खरें; पण त्याचा संबंध भैक्षचर्येशीं नव्हता. अर्जुनाचा तो मोह सामान्य मोहाहासून वेगळ्याच प्रकारचा होता. त्याचें निश्चित स्वरूप आम्ही पुढें सविस्तर चर्चिलें आहे. परंतु तूर्त त्या मोहाच्या स्वरूपावर प्रस्तुत स्थळीं आवश्यक इतका प्रकाश पाडणाऱ्या पुढील श्लोकांकडे आम्ही वाचकांचें लक्ष वेधूं इच्छितों. गीतेच्या उपसंहारात श्रीकृष्ण म्हणतात :—

यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे
मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥ १८-५९ ॥
स्वभावजेन कौंतेय निबद्धः स्वेन कर्मणा
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥ १८-६० ॥

['मी लढणार नाहीं' असें जे अहंकारामुळें तू म्हणत आहेस तो तुझा आग्रह व्यर्थ आहे; तुझी (क्षात्र) प्रकृति तुझ्याकडून हें युद्ध करवील–५९. अर्जुना, स्वतःच्या स्वभावजन्य कर्मानें बद्ध असा तू जें (हें युद्धनामक) कर्म न करण्याची इच्छा, मोहग्रस्ततेमुळें, करीत आहेस, तेंच कर्म प्रकृतीच्या वश होऊन तू करशील–६०] अर्जुनाच्या मोहाचें नकारार्थी व मर्यादित स्वरूप यात श्रीकृष्णानें बरोबर वर्णन केलें आहे. तो मोह केवळ 'मी हें युद्ध करणार नाहीं' इतक्याच मर्यादित स्वरूपाचा होता. मी कोणतेंच कर्म करूं चाहत नाहीं असा नव्हता. आणि शिवाय, मी हें युद्ध तर करणार नाहींच, पण उलट याऐवजीं भिक्षा मागेन, सन्यासाश्रम घेईन, किंवा अन्य कांहीं करेन असें त्या मोहाचें संयुक्त स्वरूप नव्हतें. या युद्धाऐवजीं काय करावयाचें हें अर्जुनानें आपल्या मनाशीं कांहींहि ठरविलें नव्हतें. तसें असतें तर श्रीकृष्णाच्या तोंडून त्याचा उच्चार झाला असता. भिक्षाशनाचा अर्जुनाचा उल्लेख केवळ युद्धविरोधाची तीव्रता दाखविण्यासाठीं असून श्रीकृष्णानेंहि त्याकडे याच दृष्टीनें पाहिलें आहे.

स्वतः श्रीकृष्णानें तसा आरोप केलेला नाहीं

गीतोपदेशाच्या उपसंहारावरून दिसून येणारी हीच गोष्ट श्रीकृष्णाच्या पुढील प्रारंभींच्या उद्गारावरूनहि दिसून येते. तूं हें युद्ध न केल्यास काय होईल हें वर्णन करताना श्रीकृष्ण म्हणतात :—

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि
ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥२-३३॥
अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽव्ययाम्
संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥३४॥
भयाद्रणादुपरतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः
येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥३५॥
अवाच्यवादांश्च बहून्वदिष्यन्ति तवाहिताः
निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥३६॥

[जर तू हें धर्मयुद्ध करणार नाहींस तर स्वधर्म व कीर्ति याना पारखा होऊन पाप (मात्र) पदरीं पाडून घेशील—३३. शिवाय सर्व लोक तुझी अगड दुष्कीर्ति गात राहतील, आणि समाविताला अपकीर्ति म्हणजे मृत्यूपेक्षाहि जास्त (तापदायक) असते—३४. तू भीतीमुळें रणातून परतलास असें वीरलोक मानतील, आणि आजपावेतों जे तुला मान देत आले त्याच्या दृष्टींत तुझी किंमत कमी होईल—३५. आणि तुझे शत्रु तुझ्या सामर्थ्याची हेटाळणी करीत (तुजविषयीं) बोलू नये असें पुष्कळ बडबडतील. याहून अधिक दुःखकर तें काय असू शकेल?] यात कोठेंहि भिक्षाचर्याचा किंवा संन्यासाचा उल्लेख नाहीं. तू भ्याडपणानें रणत्याग केला अशी तुझी अपकीर्ति होईल इतकेंच श्रीकृष्ण बजावीत आहेत. तू अनधिकारी असता संन्यासग्रहण केला किंवा क्षत्रिय असताहि हातीं भिक्षापात्र घेतलें अशी तुझी लोक निंदा करतील असं त्यांनीं म्हटलेलें नाहीं. अर्जुनानें संन्यासाचा विचारहि वास्तविक व्यक्त केला नव्हता व भैक्ष्यचर्याचा त्याचा उल्लेख केवळ अर्थवादात्मक होता, हें श्रीकृष्णानीं नीट ओळखलें होतें हेंच यावरून स्पष्ट होत नाहीं काय? प्रतिपिद्ध परधर्मस्वीकाराचा आचार्यादि भाष्यकारानीं अर्जुनावर केलेला आरोप स्वतः श्रीकृष्णानीं केला नाहीं हें ध्यानात घेण्यासारखें आहे!

आता स्वधर्मत्यागाचा आरोप वरील आरोपाइतका अनाठायीं नसला तरी तोहि सदिग्ध निदान असत्यच आहे हें येथें स्पष्ट करणें आवश्यक आहे. ज्याप्रमाणें अर्जुनाची भूमिका सर्वच कर्मांना विरोध करण्याची नव्हती, त्याप्रमाणें सर्वच युद्धानाहि नकार देण्याची नव्हती. त्याचा विरोध फक्त त्या विशिष्ट स्वजनवधमय युद्धाला होता. याशिवाय तो केवळ एका विवक्षित युद्ध-

कर्मालाच विरोध करीत असता, तो युद्धस्वरूपी त्याच्या क्षात्रधर्मापासूनच पराङ्मुख होऊं पाहत होता असें म्हणणें अन्यायाचें आहे. जो अर्जुन स्वतःच क्षत्रिय वर्णाच्या शुद्धतेविषयीं चिंता व्यक्त करीत आहे (पाहा श्लोक १ ४१), तो क्षात्रधर्माविषयीं उदासीन असेल काय? स्वकुलाच्या सनातन बारीकसारीक कुलधर्माच्या सातत्याविषयींहि जो आग्रह धरीत आहे (पाहा श्लोक १–४०, ४३), त्याच्यावर क्षात्रधर्मविन्मुख दृष्टिकोनाचा आरोप योग्य नाहीं. पण इतके कशाला? श्लोक १–४३ मध्यें त्यानें "शाश्वताःजातिधर्माः" बद्दलच अंतःकरणपूर्वक स्पष्ट कळकळ व्यक्त केली आहे कीं! सारांश, कुल, वर्ण, जाति या सर्वांच्या धर्मांबद्दल त्याच्या मनात पूर्ण आस्था असून, त्याचा त्याग करण्याचा काहींही उद्देश त्याच्या मनात नव्हता. त्याच्या विचारसरणींत काही चूक किंवा हेत्वाभास असेल. परंतु म्हणून तो स्वतः मनातून बुद्धया क्षात्रधर्मत्यागाला व परधर्मस्वीकाराला उन्मुख झाला होता हें म्हणणें रास्त ठरत नाहीं. उलट क्षात्रधर्म टिकावा याच हेतूनें तो त्या–त्याला त्या समयीं अत्यंत विपरीतस्वरूपी भासणाऱ्या–युद्धाला नकार देऊं पाहत होता हें त्याच्या उद्गारावरून स्पष्ट होतें. 'धर्म' शब्दाचा अर्थ त्या प्रसंगींचे विहित स्वकर्तव्य असा केल्यास अर्जुन स्वधर्मत्यागास प्रवृत्त झाला होता असें म्हणता येईल; परंतु 'धर्म' शब्दाचा क्षत्रियधर्म असा व्यापक अर्थ केल्यास तसें म्हणता येणार नाहीं.

अर्जुनमानसाचें सन्यासवादाच्या दृष्टीनें येथपावेतों आपण मथन केलें. आता पुढील प्रकरणात त्याचेंच एका निराळ्या दृष्टिकोनानें मथन करावयाचें आहे. तसें केलें म्हणजे त्याहि बाबतींत कसा घोटाळा प्रचलित आहे याचें मनोरंजक दृश्य वाचकास दिसेल.

प्रकरण सहावें

काम आणि मोह

' निष्कामकर्मयोगां'तला वदतोव्याघात

गीतेंतील विवेचनांत ज्या भाष्यकारांना मुख्यत्वेंकरून निष्कामकर्मयोगाची शिकवण दिसते त्यांना उद्देशून आम्ही येथें प्रथमच एक ठळक आक्षेप उपस्थित करूं चाहतों. श्रीकृष्णाच्या उपदेशाचें प्रमुख तात्पर्य अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेला जुळणार—म्हणजे अर्थातच विरुद्ध !—असलें पाहिजे ही गोष्ट या भाष्यकारांना मान्य असून, तिच्या आधारेंच ते स्वतः कर्मसंन्यासवादी पक्षावर टीका करीत असतात हें मागें पाहिलेंच आहे. पण मौज अशी की, त्याच भूमिकेवरून यांची स्वतःची विचारसरणीहि आक्षेपार्ह ठरत असते! यांच्या म्हणण्याप्रमाणें कर्मसंन्यासाकडे झुकूं लागलेल्या अर्जुनाला श्रीकृष्णानें कर्मपरायणता व कर्में करतांना निष्कामता अशी दुहेरी शिकवण दिली. आतां सर्वकर्मसंन्यास व कर्मपरायणता यांत दिसणारा विरोध पाहतां, अर्जुनाचे ठायीं संन्यासवृत्तीचें ' फरमल ' दिसूं लागतांच तें पुसून काढून आमरणान्त कर्मप्रवृत्तीचें अमृत भगवंतांनीं त्याच्या–व तद्द्वारा मानवजातीच्या–समोर ठेवलें, हें म्हणणें, मागील प्रकरणांत सांगितलेल्या कारणांस्तव यथार्थ नसलें तरी, सुसंगत आहे यांत शंका नाहीं. पण सांख्यप्रणीत कर्मसंन्यासवादाची दीक्षा घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास निष्कामतेची शिकवण देण्याची वास्तविक काय आवश्यकता असावी ! सांख्यमताचा कट्टा विरोधकहि त्यावर काम्यप्रवृत्तीचा आरोप करील असें वाटत नाहीं. पण मग ज्या मूळ भूमिकेंतच कामाचा

अभाव आहे तिचे निरसन करताना निष्कामतेवर जोर काय म्हणून? अर्जुनाचा युद्धविरोध कामासक्तीवर आधारलेला असता तर निष्कामतेचा उपदेश शोभला असता. 'काम' शब्दाचा उपयोग हे भाष्यकार 'कर्मफलासक्ति' या अर्थाने व निष्कामता शब्दाचा 'कर्मफलत्याग' या अर्थाने करीत असतात. पण जो अर्जुन यांच्याच मतानुसार सर्वकर्मसन्यासाचा अंगिकार करू पाहत होता त्याचे ठायीं त्याच वेळेस कर्मफलासक्ति संभवत नाहीं. तो जर सारीं कर्मेंच सोडू पाहत होता तर कर्मांच्या फलाच्या ठायीं त्याला संग उत्पन्न व्हाया होता हें म्हणणे सुसंगत दिसत नाहीं. कर्मफलाचे ठायीं जो आसक्त असेल तो कर्मे करू म्हणेल किंवा सोडू म्हणेल? यासाठीं, सांख्यप्रणीत सर्वकर्मसन्यासवाद आणि कामग्रस्त मानवाची कर्मफलासक्ति या दोन अवस्था परस्परविरुद्ध असल्यानें, पहिलीचें खंडन करण्यासाठीं कर्मप्रवृत्ति व दुसरीच्या निराकरणार्थ निष्कामवृत्ति, व अशा प्रकारें या दोघाचा मिळून झालेला निष्कामकर्मयोग श्रीकृष्णानें अर्जुनास ताळ्यावर आणण्यासाठीं कथन केला, ही एकंदर विचारसरणीच विसंगतिपूर्ण दिसते! या दोन उपदेशातला कोणता तरी एक निरर्थक–निदान गौण–ठरतो. आणि जर अर्जुन सांख्यप्रणीत कर्मसन्यासवादाकडे झुकला होता या मताला चिकटून राहावयाचें असेल, तर ही निरर्थकता किंवा गौणता निष्कामतेच्या पदरीं येते हें उघड आहे.[1]

अर्जुनाच्या भूमिकेंत कामाचा अभाव

परतु गीतेंतून निष्कामतेचें यानीं काढलेलें प्रमुख तात्पर्य याच्याच अर्जुनविषयक भूमिकेशीं सुसंगत नाहीं हा केवळ ठोकळ आक्षेप झाला. विशेषतः याचीं ही मूळ भूमिकाच यथार्थ नसल्याचें आपण पाहिलें असल्यानें, तिचा विचार बाजूस ठेवून निष्कामता हें गीतेचें प्रमुख तात्पर्य कितपत होऊं शकतें ना स्वतंत्रपणें विचार करणें आवश्यक आहे. निष्कामतेच्या प्रमुख उपदेशास अनुरूप अशी अर्जुनाची त्या वेळची मनःस्थिति होती काय? खरें पाहतां अर्जुनाच्या तत्कालीन अवस्थेंत, मानसिक दौर्बल्यात, कार्यकारण विवेचनात

१ पण "गीतातत्त्वमंजरी" (पृ २६) श्री. करंदीकर निष्कामकर्मयोगात कर्मप्रवृत्तीला केवळ एक-तृतीयांश स्थान देत असून शेष भागाला–निष्कामतेला–दोन तृतीयांश महत्त्व देऊं पाहत आहेत!

कामप्रवृत्ति दिसत नाहीं. त्याचे ठायीं सांख्यप्रणीत ज्ञानमार्गाचा प्रादुर्भाव झाला असो किंवा नसो, पण त्याचे मनात त्या वेळीं 'काम' संबोधनास पात्र असा कोणताहि विकार जोर करत नव्हता इतकें निश्चित दिसते. स्वभाववृत्तींत शिरलेल्या ज्या आकस्मिक दोषामुळ तो ऐन रणभूमीवर युद्धकर्तव्याहून पराङ्मुख होऊं म्हणत होता—व ज्या दोषाला उद्देशून श्रीकृष्णानें 'क्लैब्य', 'कश्मल', 'हृदयदौर्बल्य' इत्यादि अतीव तुच्छतादर्शक उद्गार प्रथमदर्शनींच काढले—त्याला खुद्द गीताकार 'काम' या नावानें संबोधीत नाहींत हें अवश्य लक्षात घेण्यायोग्य आहे. गीतेच्या उपक्रमात, उपसंहारात, मधल्या अभ्यासात, उपपत्तींत, अर्जुनाच्या तोंडीं, कृष्णाच्या उत्तरात, संजयाच्या वर्णनात, त्या दोषाला 'काम' असें न म्हणता 'मोह' असें म्हटलें आहे. या दोषातला महत्त्वाचा भेद व परस्परसंबंध, गीताकारानीं नेमका 'मोह' हाच शब्द वापरण्यात दर्शविलेली सूक्ष्म बुद्धिमत्ता व त्याचा गीतातात्पर्यनिर्णयावर होणारा मूलगामी परिणाम इत्यादि चर्चा आपल्यास पुढील पृष्ठात करावयाची आहे. ती पाहिली म्हणजे या महत्त्वाच्या विषयाकडे दुर्लक्ष केल्यानें अनेक कर्मवाद्यानींच नव्हे तर इतरानींहि गीतेच्या सरळ अर्थाचे केलेले विपर्यास वाचकाच्या दृष्टीस पडतील. पण तत्पूर्वी गीताकारानीं अर्जुनाच्या मनःस्थितीला उद्देशून वारंवार 'मोह' हाच शब्द कसा वापरला आहे हे प्रथम पाहू.

'मोहा' चे स्पष्ट उल्लेख

प्रारंभींच, स्वतःच्या मनःस्थितीच्या विस्तृत वर्णनाचा समारोप करताना अर्जुनानें 'धर्मसमूढचेताः' (२-७) असे एक मार्मिक विशेषण वापरलें आहे. याचा अर्थ धर्माधर्मांविषयीं—म्हणजे त्यावेळच्या कर्तव्याकर्तव्याविषयीं—मनात मोह उत्पन्न झालेला मी असा आहे; 'संमूढ' शब्द 'मोह' शब्दाशीं संबंधित आहे. पुढें, स्वजनाच्या ज्या वधाच्या—म्हणजे आपल्या हातून होणाऱ्या मृत्यूच्या—कल्पनेमुळें अर्जुनाचें मन कच खात होतें, त्या देहान्तावस्थेला उद्देशून श्रीकृष्ण म्हणतात :—

देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा
तथा देहांतरप्राप्तिर्धीरस्तत्र न मुह्यति ॥ २–१३ ॥

[देहधारी जीवास या देहांत ज्याप्रमाणें बाल्यावस्था, तारुण्यावस्था, व वृद्धावस्था, त्याप्रमाणें (मृत्युरूपी) देहांतराची (एक देह टाकून दुसरा घेण्याची)

अवस्थाहि (प्राप्त होत असते); सुज्ञ त्या घटनेबद्दल मोह पावत नाहींत] यातहि शेवटीं वापरलेल्या 'मोह' शब्दानें श्रीकृष्णानें अर्जुनास हेंच सुचविलें आहे कीं, या प्रसंगीं स्वजनांच्या देहांतराच्या या कल्पनेनें तुझ्या मनात जो मोह उत्पन्न झाला आहे तो सुज्ञपणाचा नव्हे. यापुढें काहीं श्लोकानंतर तर श्रीकृष्ण अर्जुनास स्पष्टच म्हणतात :—

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति
तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥२-५२॥

[जेव्हा तुझी बुद्धि या मोहाच्या गढूळ आवरणातून बाहेर पडेल तेव्हा श्रवण केलेलें व करावयाचें त्या सर्वांचा तुला कंटाळा येईल.] यात 'मोहकलिल' असें म्हटलें आहे, 'कामकलिल' असें म्हटलें नाहीं !

अर्जुनाची गीताजन्माच्या वेळची विलक्षण व्याकुळता 'कामा'त्मक नसून 'मोहा'त्मक होती हें श्रीकृष्णानें, व स्वतः अर्जुनानेंहि, नेमकें ओळखलें असल्यानें, गीतेंत हा 'मोह' शब्द यामप्रधान पुनः पुनः वापरलेला आहे. चौथ्या अध्यायात अर्जुनाच्या दोषाचें पुढील निःसंदिग्ध वर्णन आढळतें :—

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पांडव ॥ ४-३५ ॥

[जें परम तत्त्वज्ञान प्राप्त झाल्यावर, हे पांडवा, तुला हा असा मोह पुनः होणार नाहीं] आणि श्रीकृष्णाच्या या उद्गारांना जुळणारे असे स्वतः अर्जुनाचेहि पुढील स्पष्ट उद्गार पाहा :—

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम्
यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ ११-१ ॥

[माझ्यावर अनुग्रह करण्याच्या हेतूनें तुम्ही अध्यात्मनामक जें हें परम रहस्य मला सांगितलें, त्या तुमच्या भाषणानें माझा हा मोह नाहींसा झाला आहे.] गीतेच्या शेवटीं श्रीकृष्णार्जुनांचें जें प्रश्नोत्तर आहे तें पाहिलें म्हणजे तर याविषयीं संशयास तिळमात्रहि जागा राहणार नाहीं. श्रीकृष्ण अर्जुनास विचारतात :—

कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा
कच्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते धनंजय ॥१८-७२॥

[हे पार्था, (आतापावेतों तुला सांगितलेलें) हें (सारें) तू एकाग्र चित्तानें ऐकलेंस ना? हे धनंजया, तुझा अज्ञानमोह पूर्णपणें दूर झाला ना?] शिष्योत्तम अर्जुन उत्तर देतो :—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत
स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥ १८-७३॥

[हे अच्युता! तुझ्या कृपाप्रसादानें माझा मोह नष्ट होऊन मला (माझ्या कर्तव्यकर्मांची) स्मृति पुनः प्राप्त झाली आहे. माझ्या मनातील संशय नाहींसा झालेला आहे, व तुझ्या उपदेशाप्रमाणें वागण्यास मी तयार आहे] यात तुझें हें सांगणें ऐकून मी निष्काम झालों आहे, फलासक्तिरहित झालों आहे, मला 'वैराग्य' प्राप्त झालें आहे असें म्हटलेलें नाहीं. कर्तव्याकर्तव्याविषयीं जो अज्ञानस्वरूपी मोह अर्जुनाच्या मनात निर्माण झाला होता, व ज्यामुळें त्या क्षणाचें आवश्यक युद्धकर्तव्य करण्यास त्यानें तीव्र विरोध दाखविला होता, तो त्याचा मोह नष्ट होऊन तें आपलें कर्तव्य पार पाडण्यास तो तयार झाला हा वरील श्लोकाचा प्रमुख आशय आहे

काम व मोह यातील गीताकृत भेद

बरें, काम आणि मोह यात गीताकार विशेष भेद मानीत नसल्यानें, त्यानीं गीतेंत अनेक स्थलीं कामाचे दुष्परिणाम व कामनाद्याची आवश्यकता प्रतिपादन केली असताहि, अर्जुनाच्या मनःस्थितीला अनुलक्षून मात्र 'मोह' हा शब्द सहज वापरला आहे, व तो वापरण्यात 'काम' हून स्पष्टपण भिन्न असा निराळा एखादा मनोविकार दिग्दर्शित करण्याचा त्याचा उद्देश नव्हता, असें कोणाचें म्हणणें असल्यास तेंहि सयुक्तिक व साधार होईलसें वाटत नाहीं. काम व मोह यात स्वतः गीताकारानींच स्पष्ट भेद वर्णिला आहे. त्यानीं कामाचें व मोहाचें स्वरूप भिन्नत्वानें सांगून मानवी वर्तनावर याचे होणारे वेगवेगळे परिणाम मार्मिकपणें चित्रित केले आहेत. आणि याप्रमाणें मोहाचे जे परिणाम त्यानीं सांगितले आहेत ते अर्जुनाच्या प्रस्तुत अवस्थेशीं जुळतात दिसतील! व अशा रीतीनें गीतेंत अर्जुनाच्या त्या अवस्थेला उद्देशून उपयोजिलेल्या 'मोह' शब्दामागील सहेतुकता व बुद्धिमत्ता आपल्या प्रत्ययास येते.

ध्यासप्रधान गीतेच्या चौदाव्या व अठराव्या अध्यायातील विवेचन विशेष

महत्त्वाचें आहे. तें पाहिलें असता गीताकाराच्या मतें कामाचा संबंध रजोगुणाशीं असून मोहाचा तमोगुणाशीं आहे हें स्पष्ट होतें. रजोद्भव कामप्रवृत्तीमुळें मनुष्य फलासक्त होऊन कर्में करण्याच्या मागें लागतो. तमोगुणामुळें त्याचे ठायीं आळस, बौद्धिक भ्रम, योग्य कर्माविषयीं अप्रवृत्ति, विषाद, शोक, अकर्तव्यता हे मोहस्वरूपी दोष उत्पन्न होतात कामप्रभावामुळें मनुष्य (अ-निषिद्ध) कर्माकडे फलासक्तीनें खेचला जातो; तो रजोगुणाचा परिणाम आहे. उलट तमोगुणामुळें तो अशा कर्माविषयीं अनिच्छा प्रकट करू लागतो; हें मोहाचें स्वरूप होय आता मी तुला सर्वश्रेष्ठ ज्ञान सांगतों अशी प्रस्तावना करून, स्वतःपासूनच निर्माण झालेल्या प्रकृतीचें त्रिगुणात्मक जीवबंधक स्वरूप, वर्णन करीत, सत्त्वगुणाची ज्ञानमूलकता सांगून झाल्यावर, रज व तम या गुणांकडे वळून श्रीकृष्ण म्हणतात:—

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासंगसमुद्भवम्
तन्निबध्नाति कौंतेय कर्मसंगेन देहिनम् ॥ १४-७ ॥
तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्व देहिनाम्
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥ १४-८ ॥
सत्त्वं सुखे संजयति रजः कर्मणि भारत
ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे संजयत्युत ॥ १४-९ ॥

[रजोगुण हा इच्छात्मक (ममतास्वरूपी) असून याच्यापासून तृष्णा व आसक्ति उद्भवतात असें जाण; कौंतेया, तो (रजोगुण) देहधारी जीवाला कर्मविषयक आसक्तीनें (कर्में करण्याच्या सकाम इच्छेनें) बांधून टाकतो–७. परंतु तमोगुण हा अज्ञानापासून उद्भवून सर्व देहधारी जीवांना मोह घालणारा आहे असें समज; हे भारता, हा (तमोगुण) प्राण्यास प्रमाद, आळस व निद्रा यांनीं जखडतो.[1] ८. सत्त्वगुण सुखाचे ठायीं, रजोगुण कर्मांचे ठायीं, पण तमोगुण हा ज्ञानाला झाकून प्रमादाचे ठायीं, आसक्ति उत्पन्न करितो.

वैद्यकशास्त्रावरील प्रमाणग्रंथात दिलेलीं एखाद्या रोगाचीं चिन्हें कोणा आजाऱ्याच्या बाबतींत बरोबर दिसून येऊन त्याच्या रोगाचें निश्चित निदान

१ प्रमाद म्हणजे "मोह",—श्री चिं ग. भानू संपादित श्रीमद्भगवद्गीता, आवृत्ति दुसरी, भाग तिसरा, पृ. १४०. प्रमाद व मोह यांच्या स्वरूपाचें व परस्पर संबंधाचं विस्तृत स्पष्टीकरण पुढें नवव्या प्रकरणांत केलें आहे.

व्हावें, तद्वत् गीतेनें सांगितलेलीं तमोगुणाचीं वरील चिन्हें अर्जुनाच्या प्रस्तुत अवस्थेला लागू पडताना आढळून येतात! उलट, रजोगुणाचीं–कामप्रवृत्तीचीं–त्याचे ठायीं दिसून येत नाहींत. पाहा कीं, रजोगुणात्मक तृष्णा व भोगासक्ति याचा लवलेशहि त्याच्या त्या अवस्थेत दिसून येतो काय? कर्मे करण्याच्या आग्रहानें तो रणातून परावृत्त होऊं चाहत नव्हता.[१] अर्जुन 'भीक मागावयास तयार झाला होता' या विधानातहि वैयर्थ्य मागें स्पष्ट केलेंच आहे. वस्तुस्थिति अशी होती कीं, तो त्यावेळीं आवश्यक अशा युद्धकर्मास पराङ्मुख होऊं म्हणत होता, पण इतरहि कोणत्याच विशिष्ट कृत्याकडे तो आकृष्ट झाला नव्हता. एवंच, त्याच्या त्या मनःस्थितींत रजोगुणाचें–(सकाम) कर्मप्रवृत्तीचें, भोगतृष्णेचें–प्राबल्य हातसें दिसत नाहीं. परंतु तमोगुणाचीं वरील चिन्हें मात्र त्याचे ठायीं बरोबर आढळतात त्याचें ज्ञान झाकलें गेलें होतें, बरोबर काय व चूक काय हें कळेनासें झालें आहे असें तो स्वत च केविलवाण्या स्वरात म्हणत आहे. 'प्रमाद' व 'मोह' याचा त्याच्या मनावर स्पष्ट पगडा बसला होता आळस व निद्रा याच्या योगें शरीर जसें क्रियाशक्तिहीन होतें तसें त्याचें शरीर झालें होतें. कामाच्या, तृष्णेच्या, तडाख्यात सापडलेल्याचें शरीर दुप्पट जोरानें धावण्यासहि तयार होतें, उलट, तद्विरहित केवळ मोहाच्या स्वाधीन झालेल्याचें शरीर हतबल होऊन बसतें

रजोगुण व तमोगुण यातील भेद वरील अध्यायात आणखीहि पुढील प्रमाणें सांगितले आहेत :—

> लोभ प्रवृत्तिरारम्भ कर्मणामशम स्पृहा
> रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १४–१२ ॥
> अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च
> तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन ॥ १४–१३ ॥
> सत्त्वात्सजायते ज्ञान रजसो लोभ एव च
> प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १४ १७ ॥

---

१ अर्थात् यावरून तो सर्वकर्मत्यागाच्या भूमिकेवर जाऊन पोचला होता असेंहि नाहीं त्याची मन स्थिति या उभय टोकांच्या मधली अशी सूक्ष्मस्वरूपी होती तिचें सविस्तर विवरण पुढें येणारच आहे

[अर्जुना, रजोगुण प्रबल झाला म्हणजे लोभ, कर्मांकडे (सकाम) प्रवृत्ति कर्मांचा आरंभ, कधींहि शांति न पावणारी कर्मांची धडपड, हावरेपणा, हे (चिन्हें) उत्पन्न होतात–१२. आणि हे कुरूनंदना, तमोगुण वृद्धिंगत झाला असता, अप्रकाश (मार्ग न सुचणें; भांबावून जाणें; किंकर्तव्यमूढ होणें), कां करण्याच्या प्रवृत्तीचा अभाव, प्रमाद, मोह, हे (दोष) उत्पन्न होतात–१३ सत्त्वगुणापासून ज्ञान उद्भवतें; आणि रजोगुणापासून लोभ मात्र निर्माण होतो. तमोगुणापासून प्रमाद, मोह, व तसेंच अज्ञानहि उत्पन्न होतें–१७] अर्जुनाचे ठायीं यापैकीं 'लोभ' नसून 'अप्रकाश' मात्र होता. शेवटीं, या तीन गुणांच्या प्राधान्यामुळें मनुष्याची होणारी गति वर्णन करताना श्रीकृष्ण म्हणतात :—

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः।
जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १४–१८ ॥

[सत्त्वगुणी व्यक्ति श्रेष्ठ गतीला जातात; रजोगुणप्रधानांना मध्यम गति प्राप्त होते; व कनिष्ठ वृत्तीचे तामसी लोक अधोगतीला जातात.[1]] आतां यावरून अर्जुनाची कर्तव्यपराङ्मुखता पाहताच श्रीकृष्णानें कोणतेंहि तात्त्विक विवेचन सुरू करण्याच्या पूर्वीच 'क्लैब्य' 'कश्मल' 'अनार्यजुष्ट' 'अस्वर्ग्यम्' असे कठोर ताडनोद्गार कां काढले याचें मर्म वाचकांच्या ध्यानात येईल। अर्जुनाच्या ठायीं सांख्यप्रणीत ज्ञाननिष्ठात्मक कर्मसंन्यासमार्गाचा नव्हे तर तमोगुणप्रधान अज्ञानस्वरूपी मोहाचा प्रादुर्भाव झाला होता म्हणून श्रीकृष्णानें ते तसे सडेतोड शब्द वापरले। सांख्यमार्गाला श्रीकृष्ण गौण मानीत होते असें जरी मानलें तरीहि केवळ त्याला अनुलक्षून त्यांनीं तशी भाषा वापरली नसती.

अर्जुनाचा शोकविषादहि काय दर्शवितो ?

तमोगुणजन्य मोहाचीं उपरोक्त लक्षणे अर्जुनाच्या वर्णनाशीं जुळतात हे वर पाहिलें.[2] परंतु आणखीहि एक विशेष लक्षण पाहा. अर्जुनाच्या तत्कालीन

१ बहुतेक भाष्यकार यांतील श्रेष्ठ गति म्हणजे देवलोकादि, मध्यम गति म्हणजे मनुष्य लोक व अधोगति म्हणजे पशुयोनि (किंवा नरकवास) असें मानतात.

२ उपरोक्त श्लोकांशिवाय तमोगुणाचा मोहाशीं संबंध पुढील श्लोकांतहि आढळेल. १८-७, १८-३५.

मन.स्थितीचा एक प्रामुख्यानें डोळ्यांत भरणारा विशेष म्हणजे त्याचा तीव्र शोकविषाद. स्वतः संजयानें अर्जुनाला उद्देशून 'विषीदन्' (विषाद करणारा) असें स्पष्ट विशेषण श्लोक १-२८ मध्यें च पुनः तसलेंच विशेषण श्लोक २-१ व २-१० मध्येंहि वापरलें आहे, शिवाय श्लोक १-४७ मध्यें त्यानें त्याचसंबधात 'शोकसंविग्नमानसः' असा प्रयोग केला आहे अर्जुनानें स्वत.टखील श्लोक २-८ मध्य आपल्या भीषण शोकाच हृदयविदारक वर्णन केलें आहे. याशिवाय, अर्जुनाच्या या मोहमयी अवस्थेत श्रीकृष्णालाहि विशेष स्पष्ट अशी दिसलेली गोष्ट म्हणजे त्याचा शोक होय, हें त्याच्या तात्त्विक विवेचनाच्या अगदीं प्रारंभींच त्यांनीं अर्जुनास उद्देशून काढलेल्या 'अशोच्यानन्वशोचस्त्व' या वाक्यावरूनहि दिसून येतें. अर्जुनाच्या या शोकविषादाचा उल्लेख गीतेंत पुढेंहि श्लोक २ २५, २ २६, २-२७, २-२८, २-३०, ११ ५ आणि शेवटीं १८ ६६ या स्थळीं आला आहे.

अर्जुनाच्या या शोकविषादाचा संबंध तरी रजोगुणोद्भव कामविकाराशीं आहे काय? चौदाव्या अध्यायाच्या आधारें वर केलेल्या तमोगुणचर्चेत या लक्षणाचा उल्लेख आला नव्हता. परंतु अठराव्या अध्यायात उपसंहार करताना त्रिगुणाचा पुन. विचार चालू असता गीताकारानें या अशा शोकविषादाचाहि संबंध तमोगुणाशीं दाखविला आहे. त्या स्थळीं श्रीकृष्ण म्हणतात :—

अयुक्त प्राकृतः स्तब्धः शठो नैष्कृतिकोऽलसः
विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥१८-२८॥
यया स्वप्नं भयं शोकं विषादं मदमेव च
न विमुंचति दुर्मेधा धृतिः सा पार्थ तामसी ॥१८-३५॥

[चंचल मनाचा, असंस्कृत बुद्धीचा, ताठवृत्तीचा, शठ, दुसऱ्यास बुडविणारा, आळशी, विषाद करीत बसणारा, दीर्घसूत्री, अशा प्रकारचा कर्ता तामस होय-२८. ज्या धृतीच्या योगानें दुष्टबुद्धि मनुष्य झोप, भय, शोक, विषाद, मद यांना चिकटून राहतो ती, हे अर्जुना, तामसी होय-३५][1].

---

१ याच संबधात पुढील श्लोकाचाहि विचार येथें इष्ट आहे. "रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचि । हर्षशोकान्वित कर्ता राजस परिकीर्तित " (१८-२७) [अर्थ भोगासक्त, कर्मफलेच्छु, लोभी, हिंसक, अशुद्धवृत्तीचा, हर्षशोकान्वित,

मोह कामोद्भवच असतो असे नाहीं

याप्रमाणे अर्जुनाची गीताजन्मकालीन मनःस्थिति गीतेंतल्याच वर्णनानुसार रजोगुणप्रधान कामप्रवृत्तींत मोडत नसून तमोगुणविशेष मोहांत मोडते हें आपण पाहिलें परंतु चिकित्सक गीताभ्यासकाचें येवढ्यानेंच समाधान होणार नाहीं. काम व मोह यांत स्वतः गीताकारानीं भेद केला आहे व त्याअनुसार अर्जुनाचे ठायीं काम न दिसता मोहच दिसतो, या आमच्या विधानावर आक्षेप म्हणून ते 'प्रहसन्निव' वृत्तीने आमचें लक्ष दुसऱ्या अध्यायातील पुढील सुप्रसिद्ध श्लोकाकडे वेधू पाहतील:—

> ध्यायतो विषयान्पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते
> संगात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥२-६२॥
> क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः
> स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥२-६३॥

[विषयाचें चिंतन करणाऱ्याला त्याबद्दल आसक्ति उत्पन्न होते, आसक्तीपासून काम उत्पन्न होतो, कामापासून क्रोधाची उत्पत्ति होते—६२ क्रोधापासून संमोह संभवतो, संमोहानें स्मृतिभ्रंश होतो (कर्तव्याचें विस्मरण पडतें), स्मृतिभ्रंश झाला म्हणजे सारासारविवेकबुद्धि जाते, व तसें झालें म्हणजे शेवटीं तो मनुष्य पूर्णपणे नाश पावतो—६३] यांत मोहाची उत्पत्ति कामापासून दाखविली असल्यानें, अर्जुनाच्या ठायीं मोह होता असें गीताकारानीं म्हटलें असलें तरी, त्यामुळें त्याच ठायीं काम होता हें ओघानेंच प्राप्त होतें, व म्हणून

असा कर्ता राजस होय] यांतही शोकाचा उल्लेख आहे पण तमोगुणी शोक-विषादाहून हा रजोगुणी हर्षशोक भिन्न आहे रजोगुणी शोक हा धूपछायेप्रमाणें हर्षमिश्रित असतो मनाकामना पूर्ण होताच हर्ष व त्यांत प्रतिबंध येताच क्षणिक शोक पुन्हा तो दूर होताच हर्ष असा हा रजोगुणात्मक सुखदुःखाचा भोंवरा असतो याला उद्देशून गीतेंत वारंवार 'सुखदुःखसमं कृत्वा' (२ ३८) इत्यादि उपदेश केला आहे तमोगुणी शोक हा निराळाच प्रकार होय एक सरड्याच्या क्षणिक काळ्या रंगासमान म्हटला तर दुसरा कृष्णवर्ण अजगराच्या रंगासमान म्हणता येईल केवळ रजोगुणी शोकापेक्षा तमोगुणी शोक अधिक दीर्घजीवी व हृदयांत खोलवर जाऊन भिनणारा असतो अर्जुनाचा महाविषाद उघडच तमोगुणस्वरूपी होता

निष्कामनेचें प्रमुख सार गीतेंतून काढलें तरी तें अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेला सुटेल असेंच आहे अशी ही विचारसरणी समजनीय आहे.

गीतामथनात हा आक्षेप बराच महत्त्वाचा असून याचें योग्य निरसन गीतातात्पर्यनिर्णयार्थ आवश्यक आहे. या आक्षेपाला आमचें उत्तर असें आहे वरील श्लोकात कामापासून मोह उत्पन्न होतो असें म्हटलें असलें तरी गीताकारांनीं मोहसंभवाचा हा एक सर्वसाधारण प्रकार सांगितला आहे. कामापासून मोह समजनीय असला तरी कामापासूनच त्याचा संभव शक्य आहे, अन्यथा नाहीं, असें नाहीं. कामाव्यतिरिक्तहि मोह समजनीय असून अर्जुनाचा मोह त्याच कोटीचा होता हें आम्ही वाचकांना दाखवू चाहतों. काम रजोगुणी असून मोह तमोगुणी आहे. रजोगुण फार वाढला व त्यांत इतर उत्तेजक परिस्थितीची भर पडली म्हणजे त्याचा तमोगुणापर्यंत अधःपात होणें स्वाभाविकच आहे, व या दृष्टीनें वरील श्लोकात कामापासून मोहाची उत्पत्ति सुचविली आहे. या अर्थानें, पुढे तिसऱ्या अध्यायातहि, मनुष्याला पापाकडे जबरदस्तीनें खेचून नेणारा काम हा महान शत्रु होय असें सांगून श्रीकृष्ण म्हणतात :—

> आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा
> कामरूपेण कौंतेय दुष्पूरेणानलेन च ॥ ३-३९ ॥
> इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते
> एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥ ३-४० ॥

[ज्ञान्याचा नित्यवैरी, कधींहि तृप्त न होणारा अग्नि असाच, अशा या कामानें ज्ञान झाकून टाकलें आहे—३९ इन्द्रियें, मन, बुद्धि हीं याचीं राहण्याचीं आश्रयस्थानें होत. यांच्या आश्रयानें ज्ञानावर आवरण टाकून हा प्राण्याला मोह पाडीत असतो—४०][1] परन्तु यावरून तमोगुणाच्या व मोहाच्या उत्प-

1 'ज्ञानिनः नित्यवैरिणा' यावरील शंकराचार्यांचें भाष्य मार्मिक आहे ज्ञानी मनुष्य कामाचें दुष्ट स्वरूप प्रथमपासूनच ओळखतो, परंतु अज्ञानी प्रथम त्याच्या भजनीं लागतो, व नंतर (त्याच्या अनंत अतृप्तिचामुळें) दुःख होऊं लागलें म्हणजे मात्र तो त्याला शत्रु लेखतो यांप्रमाणे अज्ञान्याचें वैर प्रथमपासून म्हणजे नेहमीं नसतें, ज्ञानी मात्र कामाला नित्य वैरी मानतात परंतु याशिवाय, 'ज्ञान्याचा नित्य वैरी' याचा 'ज्ञान्याशीं जो नित्य वैर करतो तो, म्हणजे ज्ञान्याचें

चीचा रजोगुण व काम हाच एकमेव मार्ग आहे असे निष्पन्न होत नाहीं. रजोगुणाचे अंतःकरणात प्राबल्य न होताहि, तमोगुणाचा एकदम प्रादुर्भाव होणे अशक्य मानण्याचे कारण नाहीं जसा रजोगुणाचा तमोगुणात अधःपात होऊ शकतो, तसा तमोगुणाचा रजोगुणात (व तदनंतर सत्त्वगुणात) उद्धार देखील होऊ शकतो हें उघडच आहे. पण मग, तमोगुणातून जर माणूस वर रजोगुणात येऊ शकतो, तर त्या तमोगुणातहि पूर्वी तो रजोगुणातूनच गेला असला पाहिजे असा यतुळात्मक आग्रह धरण्यात काय हशील? तो तसा

(ज्ञानहरणद्वारा) नुकसान करण्यास जो सदैव टपलेला असतो तो' असाहि अर्थ संभवतो पण यावर एक शंका येते काम हा जसा ज्ञान्याच्या तसाच अज्ञान्याच्याहि (अज्ञानवृद्धिद्वारा) अहितार्थ टपलेला असलेाच तो ज्ञान्यांचें शत्रुत्व व अज्ञान्याचें मित्रत्व करतो असें नाहीं. वास्तव या अर्थानें 'ज्ञान्याचा नित्य वैरी' या विधानात तितकेसें स्वारस्य राहत नाहीं याशिवाय, काही भाष्यकार 'ज्ञानिन 'चा संबंध 'नित्यवैरिणा' ऐवजी 'ज्ञानम्' कडे लावतात (उदाहरणार्थ पाहा श्री करंदीकरकृत 'गीतातत्त्वमंजरी' पृ १३८, व महात्मा गांधीकृत 'अनासक्तियोग', पृ ६७), व मग श्लोकार्धाचा अर्थ असा होतो "नित्यवैरी अशा या कामानें ज्ञान्याचें ज्ञान झाकून टाकलें आहे" परंतु हा अर्थहि पटत नाहीं नित्यवैरी कोणाचा हें यात अध्याहृत मानावें लागतें, व मग 'मनुष्य मात्राचा' असेंच तथें समजावें लागतें पण याशिवाय, तो सर्वांचाच वैरी अस ताहि केवळ ज्ञान्याचें ज्ञान झाकतो असें म्हटल्यानं अज्ञान्याचें काहींच करत नाही की काय असा प्रश्न उरताच यापेक्षा, तो सर्वांचच–मग ते ज्ञानी असो अगर अज्ञानी असो–ज्ञान झाकतो हा अर्थ अधिक सयुक्तिक होईल आता अज्ञानी मनुष्याचें ज्ञान झाकण्याचा प्रश्नच कसा संभवतो असं कोणी म्हणेल तर त्यावर उत्तर असे कीं, अज्ञानी व ज्ञानी हे सापेक्ष शब्द आहेत, जगात शब्दशः अज्ञानी कोणी नसून, ज्ञानापेक्षा अज्ञानाचें प्रमाण अधिक असलें कीं, त्या मनुष्याला अज्ञानी म्हणतात. वास्तव अज्ञान्याच्याहि जवळ थोडेसें तरी ज्ञान असतेंच आणि तें अधिक झाकून काम त्याचें अहित करीत असतो साराश, काम हा सर्वांच्याच ज्ञानाला झाकून टाकीत असतो. आणि हाच अर्थ पुढल्या म्हणजे चाळिसाव्या श्लोकाशींहि जुळतो. कारण त्यात उत्तरार्धात स्पष्टच म्हटल आहे कीं, काम ज्ञानाला झाकून जीवाना (केवळ 'ज्ञानी' जीवानाच नव्हे) मोहात टाकत असतो 'अज्ञानी' जीवाना मुळींच ज्ञान नसतें असे म्हटल्यास या पक्षीचा नीट अर्थ लागणार नाहीं तात्पर्य, आचार्यांनीं 'ज्ञानिन नित्य वैरिणा' या शब्दप्रयोगाचें केलेलें स्पष्टीकरण समर्पक वाटतें

गेलेला असेल किंवा नसेलहि. पृथ्वीवरचें पाणी वर आकाशांत जातें व तेथून तें पुन: खालीं पृथ्वीवर येतें हे खरें असलें, तरी पृथ्वीवरचें सारेंच पाणी प्रथम केव्हां तरी आकाशातूनच आलेलें असलें पाहिजे हे म्हणणें येथर ठरणार नाहीं.

बरें, हा तात्त्विक वाद बाजूस ठेऊन अर्जुनाच्या मोहाचें गीतेंतील प्रत्यक्ष वर्णन आपण पाहिलें तरी वरील श्लोकात वर्णिलेली परंपरा त्यात आढळून येत नाहीं. कामापासून क्रोध व क्रोधापासून मोह असा क्रम त्यात दाखविला आहे. पण अर्जुनाला त्या वेळीं क्रोध कोठें झाला होता ? आणि त्याचे ठायीं काम तरी कोणता होता ! उपरोक्त एकतीस श्लोकात वर्णिलेल्या त्याच्या मन:स्थितींत कोठेंहि क्रोधनिदर्शक शब्द नाहीं. शिवाय त्याच्या शोकमोहाचा जरा नंतरहि गीतेंत अनेकवार उल्लेख आला आहे, तथा त्याचे ठायीं त्या समयीं कामक्रोध उत्पन्न झाल्याचें दर्शविणारा उल्लेख नाहीं. याकरीं अर्जुनाची त्या वेळची प्रत्यक्ष मानसिक व शारीरिक अवस्था आपण अवलोकन केली तरी काम-क्रोध-मोह हा क्रम त्यात आढळून येत नाहीं. आततायी, लोभी, हिंसक, अशा दुष्टाना रणांगणात स्वहस्तें योग्य शासन करण्याऐवजीं तो स्वत:च त्याचे हातून मरणें देखील बरें म्हणतो (१-३५, १-४६) त्याचे ठायीं क्रोधाचे ऐवजीं क्रोधाचा अभावच ढळढळीतपणें दिसतो. आणि कामाविषयींही बोलावयाचे झाल्यास, पृथ्वीच्या राज्यासाठींच तर काय पण त्रैलोक्याधिपत्याच्या सुखासाठींहि मी स्वजनवधाचें हें महापाप करणार नाहीं असा त्याचा भाव आहे (१-३५) त्याचे ठायीं, निदान त्या मन:स्थितींत, कामाऐवजीं कामाचा अभावच ठळकपणें नजरेस येतो !

एक खुलासा

ही चर्चा पुढें चालविण्यापूर्वी येथें एक खुलासा इष्ट आहे. अर्जुनाचे ठायीं त्या क्षणीं काम अथवा भोगासक्ति दिसून येत नाहीं असें आम्हीं आताच म्हटलें. आणि त्याचे ठायीं पूर्ण वैराग्य उत्पन्न झाले नव्हतें असेंहि आम्हीं मागें म्हटले आहे. वरवर पाहता या दोन विधानात विसंगति भासणें शक्य आहे. परंतु आमच्या पूर्वीच्या विधानाचा आशय असा आहे कीं, सुखोपभोगेच्छा म्हणजे कामवासना अर्जुनाच्या मनातून गीतेच्या आरंभसमयीं समूळ नष्ट झाली नव्हती; सुप्त स्वरूपात ती त्याच्या हृदयात अस्तित्वात होती, व त्याचा युद्धविरोध संपूर्ण भोगवैराग्याच्या भूमिकेवरून नव्हता. आमच्या प्रस्तुत विधानाचा अर्थ असा

कीं, त्याचा तो निरोध भोगासक्तीच्या भूमिकेवरूनहि नव्हता; कारण ती आसक्ति त्या वेळीं त्याच्या हृदयात सुप्तावस्थेंत अस्तित्वात असली तरी या विशिष्ट मोहाचे वेळीं ती प्रत्यक्षपणे कार्यप्रवणहि नव्हती. त्या आसक्तीमुळे हा मोह उत्पन्न झाला होता हें म्हणणें चूक आहे. सारांश, अर्जुनाच्या त्या युद्धविषयक मोहाचा संबंध कामप्रवृत्तीच्या समूळ अभावाशीं किंवा तिच्या प्रत्यक्ष क्रियाशीलतेशीं नसून, ती स्वतंत्र अशी एक घटना होती. एका सुलभ उदाहरणानें हें आणखी स्पष्ट होईल. फार दिवसापासून शरीरात वातविकार जडलेल्या एखाद्या मनुष्यास जर कॉलऱ्याची बाधा झाली, तर त्या आकस्मिक आजाराचा संबंध त्या वातविकाराच्या अस्तित्वाशीहि नाहीं व अभावाशींहि नाहीं त्यावेळीं त्याचा वातविकार समूळ नष्ट झाला होता व म्हणून त्याला कॉलऱ्याचा हा आजार उद्भवला असें कोणी म्हणेल तर तें चूक ठरेल, का कीं, वातविकार त्याच्या शरीरात त्याहि वेळीं, सुप्तावस्थेत का होईना, अस्तित्वात होता. पण त्याचबरोबरच, त्याचा वातविकार नष्ट झाला होता हे मान्य नसल्यास, त्या वातविकारानेंच हा कॉलरा उद्भवला असें तरी मान्य करा, असा उलट आग्रह कोणी धरल्यास तोहि अयोग्यच होईल. या आकस्मिक रोगाचे कारण अगदी स्वतंत्र आहे. तो कॉलरा वातविकारामुळेंच झाला, व वातविकाराच्या संपूर्ण अभावामुळेंच झाला, हीं उभय विधानें एकांगी व अयथार्थ ठरतात. तद्वत अर्जुनाला त्या रणांगणावर प्राप्त झालेला मोह कामविकाराच्या संपूर्ण अभावामुळेंच म्हणजे पूर्ण आंतरिक संन्यासवृत्तीमुळे झाला होता हें, व तो मोह त्याच्या मनातील कामविकारापासूनच उद्भवला होता हें, अशीं उभय विधानें एकांगी व अयथार्थ ठरतात, आणि त्याना तसें ठरविण्यात आमच्या पदरीं निसर्गातें येत नाहीं.

हीच महत्त्वाची गोष्ट थोड्या निराळ्या दृष्टीनें अशी मांडता येईल. अर्जुनाचा मोह कामासक्तीवर अधिष्ठित होता, व तो मोह सर्वकर्मसंन्यासवृत्तीवर अधिष्ठित होता, हीं दोन्हीं विधानें एकसमयावच्छेदेंकरून स्वीकारणें तर्कशुद्ध होणार नाहीं, परंतु तीं दोन्हीं नाकारण्यात काहीं दोष नाहीं. पाहा कीं, एकाच प्राण्याबद्दल हा कुत्रा आहे व हा लांडगा आहे अशीं उभय विधानें करिता येणार नाहीं, पण हा कुत्रा नाहीं व हा लांडगाहि नाहीं अशीं नकारात्मक उभय विधानें एकाच प्राण्याबद्दल करणें मात्र शक्य आहे. कारण तो प्राणी कोल्हा अगर वाघ अगर सिंह असेल. यासाठीं ज्या भाष्यकारांनीं अर्जुनावर एकाच

वेळीं कामासक्ताच्या व संन्यासवृत्तीच्या अस्तित्वाशीं आरोप केला त्याचे पदरीं आम्हीं निसर्गताचा दोष बाधला परंतु अर्जुनाच्या मोहाच्या मुळाशीं यापैकीं एकहि वृत्ति नसून त्याचे स्वरूप स्वतंत्रच होतें असें म्हणण्यात विसंगति होत नाहीं. जेथें, दिलेल्या दोन विरोधी पक्षाव्यतिरिक्त अन्य पक्षहि शक्य आहेत, तेथे त्या दोन पक्षाचा एकसमयावच्छेदेंकरून स्वीकार योग्य नसला तरी नकार योग्य ठरू शकतो. जेथें असा अन्य मार्गच नसेल तेथें मात्र त्या दोन पक्षाचा एकसमयावच्छेदेंकरून स्वीकार आणि नकार दोन्हींहि तर्कशुद्ध होणार नाहींत.[1]

'काम' म्हणजे काय ?

हा इतका खुलासा केल्यानंतर आपण आता काम आणि मोह याचे निश्चित अर्थ व भिन्न प्रकार याच्या तपशीलवार विचाराकडे वळणें योग्य होईल. प्रथम कामाची चर्चा करू. काम म्हणजे इच्छा असें एक समीकरण सर्वसाधारणपणें मानलें जातें; परंतु तें ततोतंत बरोबर नाहीं. कामात कोणत्या इच्छाचा समावेश होतो, व कोणत्याचा होत नाहीं हें नीट पाहणें गीता-भ्यासाच्या दृष्टीनें फार आवश्यक आहे. प्रथम ठोकळ मानानें बोलावयाचें म्हणजे कामात दोन प्रकारच्या इच्छा येतात सुख हवेसे वाटणें व दुःख नकोसें वाटणें. कित्येकाचा समज असा असतो कीं कामाचा संबंध केवळ सुखेच्छेशींच आहे. पण गीताकार काम शब्दाचा व्यापक उपयोग करीत असून ते त्यात सुखाबद्दल इच्छा किंवा स्पृहा व दुःखाबद्दल अनिच्छा किंवा उद्विग्नता या दोहोंचाहि अंतर्भाव करीत असतात. मनुष्य विषयाचें चिंतन करू लागला म्हणजे त्याला त्याच्या प्राप्तीबद्दल आवड व त्या मार्गांत प्रतिबंधक ठरणाऱ्या गोष्टींविषयीं नावड वाटू लागते. मुमुक्षूने या उभय आवडीनावडींना जिंकावें, प्राप्त कर्तव्य करीत असता या अशा सुखदुःखाबद्दल उदासीन राहावें असा गीतेचा आदेश आहे या कामस्वरूपी इच्छा-अनिच्छाचा उगम अहंभोक्तृत्वभावनेंत असतो. त्या ममत्वपर असतात. या विश्वातील ऐंद्रियिक व मानसिक सुखदुःखाचा मी– म्हणजे माझा संकुचित व्यक्तिस्वरूपी जीव–भोक्ता आहे या कल्पनेंतून अशा सुखविषयक इच्छेचा व दुःखविषयक अनिच्छेचा उद्भव होत असतो.

१ जेथें दोनच पक्ष संभवतात तेथे त्याच्या विरोधाला आम्ल तर्कशास्त्रात contradictory opposition, व जेथें अधिक पक्ष संभवतात तेथें contrary opposition असें म्हणतात

अनासक्ति आणि त्याग

रजोगुणसमुद्भव कामप्रवृत्तींत सुखाच्या प्राप्तीच्या इच्छेप्रमाणेंच दुःखाच्या अप्राप्तीच्या इच्छेचाहि समावेश होत असतो या गोष्टीकडे अनेक प्रसंगीं दुर्लक्ष झालेलें दिसतें. आणि यामुळें निष्कामकर्मकरपनेच्या केवळ एकाच अंशावर भर दिलेला आढळून येतो. वस्तुतः निष्कामता हेंच मुळीं आदर्शकर्माचें केवळ एक अंग असून त्याचें पूर्णस्वरूप नाहीं, निष्काम कर्म म्हणजेच आदर्श कर्म हा समज बरोबर नाही. याची सविस्तर चर्चा पुढील प्रकरणात येईलच. परंतु त्या निष्कामतेच्याहि एकाच अंशावर लक्ष केंद्रित झालें म्हणजे आदर्श कर्माची व्याख्या अधिकच संकुचित होते. निष्कामवृत्तींत सुख हवेसें वाटणारी इच्छा व दुःख नकोसें वाटणारी इच्छा या उभयतांचा अभाव असतो. गीताकाराच्या आदेशाप्रमाणें कर्तव्यकर्म करीत असतां केवळ तज्जन्य सुखाविषयीं विरक्त राहणें इतकेंच पुरेसें नसून दुःखाविषयीं अनुद्विग्नहि असलें पाहिजे. त्या कर्माचें फल मला प्राप्त व्हावें अशी अपेक्षा कर्त्याच्या मनात नसावी हे ठीक, पण हा प्रश्न तें फल सुखकारक असेल तरच उद्भवेल. जर तें दुःखकारक असेल तर अशा फलाविषयीं हव्यास नसावा असें म्हणण्यात काय अर्थ ? अशा दुःखस्वरूपी फलाविषयीं निरुद्विग्न राहून, तें प्राप्त झालें तरी विनातक्रारीनें त्याचा स्वीकार करून, कर्तव्य पार पाडा असेच म्हटलें पाहिजे. गीता कर्मफलाविषयीं अनासक्ति सांगते हें खरें, परंतु यातलें खरें मर्म ध्यानात येण्यासाठीं 'फल' व 'आसक्ति' या दोहोंचेंहि नीट अर्थ करणें आवश्यक आहे. कारण केवळ स्थूल दृष्टीनेंच पाहिलें तर सुखकारक फलाविषयीं आसक्ति ठेऊ नका हे म्हणणें ठीक दिसतें; परंतु दुःखदायक फलाविषयींहि आसक्ति ठेऊ नका या विधानाचा अर्थ व आवश्यकता काय ? दुःखाविषयीं अनासक्ति तर प्राण्याचे ठायीं निसर्गतःच असते. परंतु गीता कर्मफलाविषयीं अनासक्ति सांगते तेव्हा तिचा आशय सुखस्वरूपी फलाच्या प्राप्तीविषयीं अनासक्ति व दुःखस्वरूपी फलाच्या अप्राप्तीविषयीं अनासक्ति असा असतो. सुख प्राप्त व्हावें असें मला वाटत नाहीं व दुःख प्राप्त न व्हावें असेंहि मला वाटत नाहीं असें म्हणणाऱ्याच्या ठायीं खरी निष्कामवृत्ति बाणली आहे असें म्हणता येणार नाहीं. सुख प्राप्त व्हावें असें मला वाटत नाहीं व दुःख प्राप्त न व्हावें असेंहि मला वाटत नाहीं असें जो म्हणू शकेल तोच खरा निष्काम.

जी गोष्ट अनासक्तीची तीच 'त्याग' शब्दाची. कर्मफलत्याग हेंच गीतेचें

तात्पर्य आहे असें कांही भाष्यकाराना वाटतें तें गीतेचें एकमेव किंवा प्रमुख तात्पर्य असो किंवा नसो, परंतु गीतेंत कर्मफलत्याग कोणत्या विशिष्ट अर्थानं सांगितला आहे हें नीट ध्यानात घेणें आवश्यक आहे त्याग शब्दाचा स्थूल अर्थ घेऊन येथें कार्यभाग होणार नाहीं. एखाद्या कर्तव्यकर्माचें फल सुखप्रद असेल तर त्या फलाचा त्याग करून तें कर्म करा हें म्हणणें सयुक्तिक होईल. पण जेथें तें फल दुःखकारक असून, अशा ऐंद्रियिक क्लेशाच्या भयानें कोणी त्या कर्तव्यापासून पराङ्मुख होत असेल, तेथें त्याला कर्मफलाच्या 'त्यागा'चा उपदेश करावयाचा, किंवा तें दुःखदायक फल स्वीकारूनहि, प्रसन्नचित्तानें तें कर्म करीत राहा असें सांगावयाचें ? अशा फलाचा, त्या कर्माबरोबरच, 'त्याग' करावयास तर तो पूर्वीपासूनच सिद्ध असतो, आणि अशा वेळेस त्याला त्या 'त्यागा'पासून परावृत्त करून त्या दुःखकारी फलाचा अनुद्विग्नमनानें स्वीकार करून कर्तव्याकडे प्रवृत्त करणें हीच तर महत्त्वाची कामगिरी होय ! काम, आसक्ति, तृष्णा याचा फक्त सुखेच्छेशीं संबंधित असाच अर्थ केला तर गीताप्रणीत निष्कामतेचें संपूर्ण स्वरूप आकलन होत नाहीं. आणि निष्कामतेचा असा संकुचित अर्थच ध्यानात घेतला तर, सुखकर कर्तव्यकर्में त्याच्या सुखप्रद परिणामाला हेतु न मानता केवळ कर्तव्य म्हणून करावीं, व जीं कर्में सुखप्रद असूनहि योग्य नसतील तीं त्याच्या सुखप्रद परिणामाविषयीं अनासक्त राहून त्यागावीं, असा दुहेरी आदेश निघत असला, तरी जीं योग्य कर्तव्यकर्में कर्त्यांस दुःखकारक वाटत असतील त्याच्या दुःखद फलाविषयीं द्वेष न करिता, त्याचा निर्विकार अनुद्विग्न मनानें स्वीकार करून, तीं अवश्य करावीं हा गीतासंदेशातला तिसरा महत्त्वाचा धागा हस्तगत होत नाहीं.

गीतोपदेशाविषयीं संकुचित ग्रह

कर्मफलत्याग, अनासक्ति, याचे संकुचित (केवळ सुखेच्छासबद्ध) अर्थ करणाऱ्याच्या मनात कळत नकळत गीतातात्पर्याविषयीं मर्यादित कल्पना कशी घोळत असते याचें एक प्रत्यक्ष उदाहरण पाहा. 'अनासक्तियोग' नामक आपल्या गीतेवरील पुस्तकाच्या प्रस्तावनेंत महात्मा गाधी लिहितात: "फलासक्तीच्या असल्या वाईट परिणामामधून गीताकारानें अनासक्तीचा म्हणजे कर्मफलत्यागाचा सिद्धात घडविला आणि जगतापुढें अतिशय आकर्षक अशा भाषत मांडला—गीतेच्या अभिप्रायाप्रमाणें जें कर्म आसक्तीशिवाय

होणेंच शक्य नाहीं असें असेल तें सर्व त्याज्य होय. असला सुवर्णनियम मनुष्याला अनेक धर्मसंकटांमधून वाचवितो. या अभिप्रायाप्रमाणें खून, असत्य, व्यभिचार इत्यादि कर्में सहजच त्याज्य ठरलीं जातात. माणसाचें जीवन सरळ होतें आणि सरळपणामुळें शांति मिळते"[1] या विवक्षित उद्गाराच्या यथार्थतेबद्दल *आम्हाला येथे काही आक्षेप घ्यावयाचा नाहीं*. परंतु गीतेचा अभिप्राय यांत पूर्णपणें व्यक्त झालेला नाहीं हें आम्ही वाचकांच्या ध्यानांत आणू चाहतों. 'आसक्तीशिवाय होणेंच शक्य नाहीं तें सर्व त्याज्य होय' हें ठीक[2]; पण ज्याचेविषयीं कर्त्याला अशी आसक्ति वाटत नाहीं, इतकेंच नव्हे तर प्रत्यक्ष तिरस्कार वाटतो, अशाहि 'नियत' 'कार्य' कर्म मानवानें अवश्य केलें पाहिजे या गीतेच्या प्रमुख उपदेशाची काय वाट? वरील उताऱ्यांत व्यक्त होणाऱ्या मर्यादित दृष्टिकोनस्वरूपी अनासक्तीचा किंवा निष्कामतेचा सुवर्णनियम मनुष्याला अनेक धर्मसंकटांतून वाचवेल हें खरें; पण हा नियम जेथें लागू पडणार नाहीं अशीहि काहीं आणीबाणीचीं धर्मसंकटें माणसावर येत असतात हें दुर्लक्षून भागणार नाहीं. आणि विशेष असें कीं, अर्जुनाच्या ज्या महान धर्मसंकटावर उपाय म्हणून गीता सांगितली गेली तें महात्मा गांधींनीं वरील अवतरणांत उल्लेखिलेल्या प्रकारचें नसून या दुसऱ्या प्रकारचें होतें! सुखप्रद कर्मफलाचे ठायीं कामासक्त होत्साता अर्जुन एखादें अकार्य कर्म करण्यास उद्युक्त झाला असता श्रीकृष्णानें त्याला त्यापासून परावृत्त केलें असा तो प्रसंग नाहीं. उलट एका आवश्यक

१ "अनासक्तियोग",—महात्मा गांधी मराठी भाषांतर (स्वाध्याय-मंडळ, औंध) मूळ पुस्तक गुजराथींत आहे हिंदी भाषांतर 'सस्ता साहित्य मंडल, नई दिल्ली', तर्फे प्रकाशित झालें आहे या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेचें खुद्द महात्माजीकृत इंग्रजी भाषांतर *Young India*, August 6, 1931, मध्यें किंवा '*Gita the Mother*' by M. K Gandhi या पुस्तकांत (पृ १२ ते २०) सांपडेल अनासक्तियोगाचें इंग्रजी भाषांतर श्री. महादेव देसाई यांनीं "*The Gita according to Gandhi*" (Navajivan Publishing House, Ahmedabad) या पुस्तकांत प्रसिद्ध केलें आहे. याहि पुस्तकांत गांधीजींची उपरोक्त आख्ख प्रस्तावना असून, शिवाय महादेवभाईंचा स्वतःचा ११७ पृष्ठांचा विस्तृत उपोद्घात आहे

२ तेंहि हा आसक्ति अनिलस्वरूपी स्वसुखाविषयीं असेल तरच सर्वच आसक्ति निंद्य नसतें हें आम्हीं पुढें दाखविलें आहे

अशा कर्तव्यकर्मापासून अर्जुन परावृत्त होऊ पाहत असता श्रीकृष्णानें त्याला तें कर्म करण्यासाठीं प्रवृत्त केलें अशी या गीताग्रंथाची फलश्रुति आहे ![1]

(सुखासाठीं) राग व (दुःखासाठीं) द्वेष मिळून काम

सारांश रजोगुणापासून—कामविकारापासून—दोन दोष संभवतात : एक, सुखप्राप्तीविषयीं स्पृहा, व दुसरा, दुःखप्राप्तीविषयीं उद्विग्नता. यानाच गीतेनें कोठेंकोठें राग व द्वेष असेंहि मार्मिकतेनें म्हटलें आहे. सुखेच्छेमुळें काहीं वस्तु-विषयीं राग म्हणजे आसक्ति किंवा लालसा उत्पन्न होते; त्या वस्तूचा 'हव्यास' लागतो—त्या हव्याशा वाटू लागतात उलट दुःखविषयक उद्विग्नतेमुळें इतर काहीं वस्तुविषयीं द्वेष म्हणजे अनावड उत्पन्न होते. सुज्ञानें या दोहोंपासून अलिप्त असावें अशी गीतेची शिकवण आहे. कर्मफलाच्या सुखस्वरूपाविषयीं जशी अनासक्ति हवी, तशीच त्याच्या दुःखस्वरूपाविषयीं अनुद्विग्नता—म्हणजेच त्या दुःखस्वरूपाच्या अभावाविषयीं अनासक्ति—हवी असें गीताकारानीं आग्रहानें प्रतिपादन केलें असून तें यथार्थहि आहे. ते म्हणतात :—

मात्रास्पर्शास्तु कौंतेय शीतोष्णसुखदुःखदाः
आगमापायिनोऽनित्यास्तांतितिक्षस्व भारत ॥२-१४॥

[कौंतेया, थंडी किंवा ऊष्णता, सुख किंवा दुःख, यांचे अनुभव करून देणारे जे विषयस्पर्श त्याना आरंभ व अंत असल्यानें ते अनित्य आहेत. अर्जुना तू त्याना सहन कर.]

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ
समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥२-१५॥

[हे पुरुषश्रेष्ठा, सुखदुःखाना समान लेखणाऱ्या ज्या विवेकी पुरुषाला हे (उभय प्रकारचे विषयस्पर्श) व्यथित करू शकत नाहींत—ज्याची मनःशांति ते ढळवू शकत नाहींत, ज्याला ते कर्तव्यापासून विचलित करू शकत नाहींत—तो अमृतत्वास (मोक्षास) पोंचण्यास पात्र होतो.]

---

१ "किंबहुना एखाद्या कर्माचा भयंकर परिणाम डोळ्यापुढें दिसत असताहि शहाण्या पुरुषानें तें का केलें पाहिजे हें सांगण्यासाठींच गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झाली असून, गीतेचें जें काय वैशिष्ट्य आहे तेंहि हेंच होय"—गीतारहस्य, (टिळक) पृ २९९.

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ
ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥२-३८॥

[सुखदुःख, लाभहानि, जयापजय, यांना समान लेखून नंतर युद्ध कर; तुला हें युद्ध केल्यानें पाप लागणार नाहीं.]

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः
वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥२-५६॥
यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्
नाभिनंदति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥२-५७॥

[दुःखानें ज्याचें मन उद्विग्न होत नाहीं, व सुखानें सतृष्ण होत नाहीं, आसक्तिभयक्रोधापासून जो सुटला तो स्थितप्रज्ञ मुनि होय. २-५६. ज्याला कशाविषयींहि ममता वाटत नाही, व यथाप्राप्त बऱ्यावाईट गोष्टींविषयी जो हर्ष मानीत नाहीं व द्वेष किंवा अनिच्छाहि दर्शवीत नाहीं त्याची बुद्धि स्थिर मानावी–५७]. सुखप्रद विषयाबद्दल मनाला निसर्गतःच ओढ व दुःखप्रद विषयाबद्दल द्वेष वाटत असतो गीता यांपैकीं एकालाच नव्हे तर उभयतांना जिंकण्याचा आदेश देत आहे. सुखासक्त होऊन अकर्तव्य करावयाचें नाहीं, व उलट द्वेषभयाधीन होऊन कर्तव्यत्यागहि करावयाचा नाहीं. आजारी मनुष्यानें कुपथ्यकारी मिष्टान्नाचा आग्रह धरू नये हें तर ठीकच; पण इतक्यानेंच भागणार नाही. कडु पण पथ्यकारक औषधाचें सेवन करण्यासहि त्यानें सिद्ध असल पाहिजे. मी कुपथ्य करू चाहत नाहीं पण हीं तुमचीं कडू औषधेंहि मला सेवन करावयाचीं नाहींत असें म्हणणारा आजारी मनुष्य अशातःच मुक्त ठरेल; किंबहुना "औषध नेघे अशोन वेथा" या समर्थोक्त पढतमूर्ख लक्षणांखालींहि त्याचें वर्तन येऊं शकेल!

सुखदुःखांचें भिन्नत्व

या स्थळीं, दुःखाविषयीं अनिच्छा ही मुळांत एक प्रकारें सुखाविषयींची इच्छाच नव्हे काय असा प्रश्न उपस्थित होऊं शकेल. दुःखदायी विषयाबद्दल मनुष्याला जी अनिच्छा वाटते ती तरी जें सौख्य अस्तित्वांत आहे तें कायम राहावें या कामनेमुळेंच ना? जो मनुष्य परद्रव्याचा अपहार करून स्वतःचा द्रव्यसंचय वाढवू इच्छितो तो द्रव्यासक्त असतो हें तर स्पष्टच आहे. परंतु

जो अशा अपहाराची इच्छा बाळगत नसला तरी स्वतःच्या संचयातून योग्य दान देण्यासहि तयार नाहीं तो देखील द्रव्यासक्तच म्हटला पाहिजे. तद्वत जो मनुष्य बाह्य सुखाच्या प्रत्यक्ष वृद्धीच्या मार्गे लागलेला असतो, आणि जो बाह्य दुःखाच्या संसर्गानें स्वतःच्या वर्तमान देहसौख्यांत घट आणू पाहत नाहीं, ते दोघेहि वस्तुतः सुखासक्तच. लौकिक सौख्यकल्पनेंत दोघांचीहि वासना गुंतलेली असते. यासाठीं काम म्हणजे केवळ सुखलालसा असें म्हटलें तरी ही व्याख्या एकांगीपणाच्या आरोपास पात्र ठरू नये.

या विचारसरणीच्या अनुसार सुख व दुःख या स्वतंत्र संवेदना नसून, सुख हीच केवळ एक संवेदना आहे व दुःख म्हणजे केवळ कमी सुख होय. आता, सुखदुःखस्वरूपाची ही कल्पना वास्तविक योग्य आहे किंवा नाहीं याची सविस्तर चर्चा येथें प्रस्तुत होणार नाहीं; तो मानसशास्त्राचा विषय आहे. सुख हेंच फक्त सत्य असून दुःख म्हणजे केवळ सुखांत कमतरता येणें होय, किंवा इतर कोणी म्हणतात त्याप्रमाणें या विश्वांत दुःख हेंच केवळ एक सत्य असून सुख म्हणजे दुःखाचा सापेक्ष कमीपणा होय, या मताचें विवेचन येथें आवश्यक नाहीं. गीताकारानीं याबाबत कोणतीहि आग्रही भूमिका धारण न करितां, सर्वसाधारण जनदृष्टीस अनुसरून सुख व दुःख यांचा स्वतंत्र उल्लेख केला आहे. सुखदुःखसंवेदनांना मुळांत कोणी एकच मानणें अगदीं अशक्य नाहीं; परंतु सर्वांनीं तसें मानावेंच असा गीताकाराचा आग्रह नाहीं. सर्वसाधारण परिभाषेंत सुखदुःखसंवेदनांना अनेक प्रसंगीं स्वतंत्र समजण्यांत येतें. काहीं दुःखें म्हणजे केवळ सुखांचा अभाव असें म्हणता येईल; परंतु, भाषेची विशेष ओढाताण केल्याशिवाय, सर्वच दुःखानुभवाबद्दल तसें म्हणता येत नाहीं. आपण नाटक पाहण्यासाठीं गेलों असतां, जागा नसल्यानें परतावें लागून जर वाईट वाटलें, तर हें दुःख म्हणजे सुखाची अप्राप्ति असें म्हणता येईल. परंतु कोणी त्याच्या घरांत सहज स्वस्थ बसला असतां, एकाएकी छपरांतून लाकूड पडून त्याला इजा झाली किंवा त्याला विंचू चावला तर तो पूर्वीच्या सुखी अवस्थेंतून कमी सुखावस्थेंत गेला असें म्हणणें कानाला बरें लागत नाहीं. त्यापेक्षां पूर्वी तो आनंदांत किंवा निदान स्वस्थ बसला असतां आतां दुःखास प्राप्त झाला हें म्हणणें सयुक्तिक वाटतें. सुख कमी झालें म्हणजे दुःख होतें हें तर खरेंच; पण सुखकल्पनेव्यतिरिक्तहि दुःखसंवेदना शक्य आहे. त्याचप्रमाणें दुःख कमी झालें म्हणजे सुख होतें हें खरें असलें

दुःखकल्पनेव्यतिरिक्तहि सुखसवेदना शक्य आहे. मी एखादें चागलें पुस्तक वाचीत असता कोणी एकाएकी येऊन मला काही शुभवर्तमान सागितलें, अशा वेळीं तें ऐकून मला जर विशेष आनद झाला तर मी जास्ती दुःखातून कमी दुःखात गेलो असें म्हणण्याऐवजीं सुखी (किंवा निदान स्वस्थ) अवस्थेतून अधिक सुखी (किंवा सुखी) अवस्थेत गेलो असे म्हटलेले बरें. पोटदुखीनें व्यथित एखादा रोगी जर शस्त्रक्रियेला भीत असेल तर तो आपले सुख कमी होण्याच्या कल्पनेनें भीत आहे असा आडवळणातला भाषाप्रयोग वापरण्याएवजीं प्रत्यक्ष दुःखप्राप्तीला (किंवा दुःखवृद्धीला) भीत आहे असें म्हणणें अधिक योग्य होय.

यासाठीं सुख व दुःख याना एकात्म मानण्यापेक्षा त्याना परस्परसबद्ध पण तरीहि मूलतः भिन्न व स्वतत्र अशा दोन सवेदना मानण्याचा गीताकाराचा प्रघात योग्यच वाटतो.[1] त्यानीं '*मात्रास्पर्शीचे*', '*विषयाचे*', ऐंद्रियिक अनुभवाचे, सुखात्मक व दुःखात्मक असे भिन्न प्रकार केले आहेत; आणि एका प्रकारानें मानवी अतःकरणात '*राग*'चा, तृष्णेचा, प्रीतीचा, व दुसऱ्या प्रकारानें द्वेषाचा, भयाचा, अनिच्छेचा उद्भव होतो असें म्हटलें आहे. या उभय प्रकाराचें भिन्नत्व दर्शविण्यासाठीं त्यानीं अनेक ठिकाणीं द्वद्व अशा शब्दहि वापरला आहे.[2] जेव्हा गीता कामविकार जिंकण्यास सागते तेव्हा ती या द्वद्वाला, या उभय प्रकाराना, रागद्वेषाला, प्रीति-अप्रीतीला, जिंकण्यास सागत असते. या अर्थानें गीताप्रणीत निष्कामता म्हणजे केवळ सुखनिर्विकारता नसून सुखदुःखविषयक तितिक्षा, उदासीनता, निर्द्वन्द्वता, (२-४५), साम्यबुद्धि (५-१९) होय. याच दृष्टीनें श्रीकृष्ण अर्जुनास 'सुखदुःखे समेकृत्वा' (२ ३८) असा आदेश देत आहेत.

गीताकाराच्या मताप्रमाणे काम शब्दात सुखप्राप्तीची इच्छा व दुःखप्राप्तीची अनिच्छा या दोहोंचा समावेश केला पाहिजे असें आम्हीं यासाठींच

१ गीतेच्या अभिप्रायाप्रमाणे सुख व दुःख हे स्वतंत्र अनुभव आहेत हें लोकमान्यानीं 'गीतारहस्या'त पृ ९९-१०१ वर सविस्तर प्रतिपादन केलें आहे त्याना स्वत लाहि हेंच मत मान्य दिसतें

२ सुखदुःखाच्या व रागद्वेषाच्या द्वंद्वाचा हा असा उल्लेख पुढील श्लोकातहि आढळेल. २-६४, ३-३४, ४-१०, ४-२२, ५-३, ५-२०, १४-२४, १८-२३, १८-४४ इत्यादि.

वर म्हटलें आहे 'गीतारहस्य'काराची 'काम' शब्दाची पुढील व्याख्या आता वाचकास एकांगी वाटेल अशी अपेक्षा आहे "एकदा अनुभविलेली (पाहिलेली, ऐकिलेली वगैरे) वस्तु पुन हवीशी वाटणें यास काम, वासना किंवा इच्छा असें म्हणतात."[1] हें विधान फक्त सुखकारक वस्तूनाच लागू पडेल हें उघड आहे काही वस्तू नकोशा वाटतात आणि तरीहि त्याचा त्याग गीताकारांच्या मतें योग्य नव्हे अशा वस्तूविषयीं वाटणारा ममत्वजन्य द्वेष हाहि कामविकाराचाच एक प्रकार होय, मात्र तो 'गीतारहस्य'कारांच्या वरील व्याख्येंत बसत नाही.

'कामा'त न मोडणाऱ्या बाबी · परसुखदु खविषयक चिंता

अस्तु 'काम' शब्दात सुखाच्या प्राप्तीची व दु खाच्या अप्राप्तीची इच्छा या उभयताचा समावेश होतो हें येथपर्यंत पाहिलें. आता कोणत्या इच्छाचा कामात अतर्भाव होत नाहीं हें पाहू कामात केवळ सुखेच्छाच येतात हें विधान जसें चूक आहे तसेंच सर्व सुखेच्छा कामात येतात हें म्हणणेंहि चूक आहे कामात न मोडणाऱ्या अशाहि काहीं सुखेच्छा आहेत, व अस काही दु खद्वेषहि आहेत, हें नीट ध्यानात घेणें महत्त्वाचें आहे. कामविकाराचा सबध मागें म्हटल्याप्रमाणें ममत्वभावनेशीं असतो ममत्वभावनेव्यतिरिक्त इतर प्रकारच्या ज्या सुखेच्छा असतील त्या कामात गणता येणार नाहीं. माझ्या वैयक्तिक सुखाची इच्छा कामात मोडेल, पण इतर कोणाच्या सुखाची मीं इच्छा केली तर ती कामात मोडणार नाहीं इतरानीं सुखी व्हावें ही इच्छा कामस्वरूपी नाहीं नाहीतर 'सर्वेऽत्र सुखिन सन्तु सर्वे सन्तु निरामया·' अशी प्रार्थना करणाऱ्या मनुष्यास कामी म्हणण्याची पाळी येईल! माझ्या वैयक्तिक सुखदु खाचा हेतु माझ्या मनात नसता मीं दुसऱ्यावर दया दाखविली, त्याला सुख प्राप्त व्हावें अशी इच्छा केली, तर ती निष्काम इच्छा ठरेल अशी दया 'देशे काले च पात्रे च' (१७२०) या दृष्टीनें योग्यहि नसली तर ती अकार्य ठरेल, पण तरीहि सकाम ठरणार नाहीं. निष्काम कृत्यें सारींच चांगलीं असतात असें नव्हे हें आम्हीं वर म्हटलेंच आहे, आणि पुढेंहि याचें सविस्तर विवरण करणार आहों. परंतु तूर्त सकाम व निष्काम याचे निश्चित अर्थ ध्यानात घेणें आवश्यक आहे.

---

१ 'गीतारहस्य', पृ ९९

सकाम दान वेगळें व अकार्य वेगळें. योग्य वेळीं, योग्य व्यक्तीस दान दिलें असूनहि ते स्वकीर्तीच्या आशेनें दिलें असेल तर तें कार्य परतु सकाम दान ठरेल. पण स्वसुखनिरपेक्षतेनें दिलेलें दान, योग्य असो किंवा अयोग्य असो, निष्काम ठरेल. इतरांच्या सुखवृद्ध्यर्थ किंवा दुःखपरिहारार्थ केलेलें कृत्य, तें कार्य असेल तर, सत्त्वगुणी ठरेल; व अकार्य असेल तर (सत्त्वमिश्रित) तमोगुणी ठरेल; परतु तें रजोगुणात मोडणार नाहीं. अन्नासाठीं ओरडणाऱ्या एखाद्या रुग्णास, वैद्यकीय सल्लयाविरुद्ध जाऊन, कोणी केवळ त्या रुग्णाचें तात्कालिक दुःख हरण व्हावें म्हणून अन्न देईल तर हा निष्काम परतु तमोगुणी (मोहाचा) प्रकार होईल; आणि उलट जो कोणी अशा वेळीं त्याला योग्य औषधोपचार करीत राहील, त्याचें कृत्य (अर्थात् त्याचा हेतु केवळ त्या रुग्णाची आरोग्यप्राप्ति हाच असून त्यात स्वतःच्या सुखदुःखाचा सबध नसेल तर) निष्काम सत्त्वगुणाच्या क्षेत्रात जाईल.

सपूर्ण आदर्शत्वाच्या दृष्टीनें गीता सर्वत्र सुखदुःखाविषयीं—मग ती स्वतःचीं असोत वा इतराचीं असोत—उदासीनता शिकविते हें खरें आहे. इतराच्या बाबतीत सुद्धा त्याच्या सुखाचा व हिताचा विरोध आल्यास, सुखाला कमी लेखून हिताला प्राधान्य देणेंच योग्य होय. यासाठींच गीताकारानीं "सर्वभूतहितेरताः" असा अत्यत अन्वर्थक शब्दप्रयोग योजला असून "सर्वभूतसुखेरताः" असें काही पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञ म्हणतात त्याप्रमाणें म्हटलेलें नाहीं. परतु तरीहि स्वतःच्या सुखदुःखानीं मन विचलित होणें आणि इतराच्या सुखदुःखानीं मन विचलित होणें यांत नीतिशास्त्रदृष्ट्या महदतर आहे. पहिला प्रकार कामाचा होय; दुसरा कामात मोडत नाहीं. रोगनिवारणार्थ होत असलेल्या शस्त्रक्रियेपासून रुग्णाच्या देहाला होत असलेली पीडा पाहून ज्याचें मन कळवळेल त्याच्या मनात काम उद्भवला असें न म्हणता करुणा उत्पन्न झाली असें म्हणावें लागेल. आणि या करुणेच्या भरीस पडून जर तो ती शस्त्रक्रिया थांबविण्यासाठीं म्हणू लागला तर हा त्याचा निष्काम मोह ठरेल; कामजन्य मोह ठरणार नाहीं. अशा प्रसगीं श्रीकृष्णाच्या शब्दांत त्याला :—

मात्रास्पर्शास्तु कौंतेय शीतोष्णसुखदुःखदाः
आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥२-१४॥

असें सांगावें लागेल. या रुग्णाच्या देहाला या प्रसंगीं दुःख होत असलें तरी त्यात त्याचें हितच आहे, तूं त्याच्या वर्तमान देहसौख्यालाच निरपेक्षपणें त्याचें खरें हित मानीत आहेस हा तुझा घोटाळा–मोह–आहे, असा उपदेश त्या करुणाग्रस्त व्यक्तीला करावा लागेल. स्वसुखदुःखविषयक आसक्ति व परसुखदुःखविषयक आसक्ति यात हा असा भेद असल्यानें, अंतिम ध्येयाच्या तुलनेनें या दोन्हीविषयीं निर्विकारता आवश्यक असली तरी, सर्वसाधारण व्यक्तीच्या मार्गदर्शनार्थ ज्या प्रमाणात पहिली निषिद्ध ठरते त्या प्रमाणात दुसरी ठरत नाहीं. साधारणपणें परसुखदुःखाविषयीं चिंता इष्टच ठरते. रोग्याला औषध देतांना स्वतःच्या सुखदुःखाविषयीं वैद्यानें उदासीन राहावें हें योग्य; परंतु त्याच प्रमाणात त्यानें खुद्द रोग्यावर होणाऱ्या सुखदुःखविषयक परिणामाविषयींहि उदासीन राहावें असें म्हणण्याचें कारण नाहीं.[1]

स्वसुख स्पष्टपणें स्वहितपर दिसत असेल तेव्हाच इष्ट मानावें;[2] येऱ्हवीं त्याज्य मानलेलें बरें. परसुख त्या व्यक्तीच्या स्पष्टपणें अहितपर दिसत असेल तेव्हाच त्याज्य मानावें; येऱ्हवीं तें इष्ट मानलेलें बरें. राजानें स्वतःच्या सुखाविषयीं पूर्ण निस्पृह व दुःखाविषयीं अनुद्विग्न राहणें हें योग्य होईल; परंतु प्रजेच्या सुखदुःखाविषयीं जागरूक राहणें हें त्याचें कर्तव्यच आहे. प्रत्यक्ष श्रीकृष्ण देखील साधूंच्या, भक्तांच्या, दुःखानें दुःखित होऊन तन्निवारणार्थ स्वतः या भूतलावर अवतार घेत असतात. अठरा पुराणें व प्रचंड महाभारत यांतून "परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनं" हें सार सांगणार व्यासमुनि परसुखदुःखविषयक चिंतेला कामासक्तींत गणणें शक्य नाहीं. अशी चिंता प्रसंगीं शाश्वतहितविरोधी म्हणून अज्ञानजन्य मोहस्वरूपी ठरू शकेल; पण कामाची बातच वेगळी. परसुखाची इच्छा व परदुःखाविषयींची उद्विग्नता कामविकाराच्या व्याख्येंत येत नाहींत.[3]

---

१ गीता परिणामविचाराला सर्वस्वी प्रतिकूल आहे या प्रचलित भ्रमाचें सविस्तर निराकरण उत्तर खंडांत अठराव्या प्रकरणांत केलें आहे.

२ पहा:—"धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ"—७-११. अर्थात् हा असा काम केवळ आपाततःच 'काम' असतो; वस्तुतः तो स्वधर्मसेवा, स्वहितेच्छा, असते. स्वसुख हें त्यांत ध्येय नसून धर्माचें साधन म्हणून असतें.

३ 'काम' शब्द न वापरतांदेखील हि येते हें पं. सातवळेकरांचें मत (पहा पु. म. १२

मोक्षाची आकांक्षा

काम शब्दाच्या व्याप्तींत न येणारी आणखी एक सुखेच्छा म्हणजे मोक्ष-सुखाची इच्छा होय. तथाकथित स्वर्गलोकातील सुखाची इच्छा 'कामा'तच मोडत असली तरी मोक्षाची इच्छा त्या कोटीची नाहीं. स्वर्लोकातील सुखाच्या मार्गे लागणाऱ्याना गीताकारानीं स्पष्टपणे 'कामात्मानः' व 'भोगैश्वर्यप्रसक्ताः' म्हटले आहे (२-४३, ४४); तसेंच त्याना 'कामकामाः' असेंहि म्हटलें आहे (९ २१). स्वर्गलोकातील सुखें मर्त्यलोकातील सुखापेक्षां अधिक तीव्र व दीर्घजीवी असलीं तरी शेवटीं अनित्य व अतएवच असतात (९-२१). या सुखाच्या व त्याचे वर्णन करणाऱ्या श्रुतिस्मृतींच्या मार्गे तू लागू नकोस असेंहि श्रीकृष्णानें अर्जुनास सांगितलें आहे (२-४५, ४६). पण याप्रमाणें स्वर्ग सुखाचा समावेश 'कामा'त होत असला, तरी अक्षय अशा मोक्षसुखाचा होत नाहीं हें लक्षात घेणें गीतातात्पर्यनिर्णयाच्या दृष्टीने विशेष महत्त्वाचें आहे. कर्मफलाच्या त्यागाचा म्हणजे उदासीनतेचा कितीहि उपदेश गीताकारानीं केला असला तरी मोक्षप्राप्तिस्वरूपी 'फल'ला (५-४) तो मुळींच लागू नाहीं हें उघड आहे. मोक्षप्राप्तीविषयीं कोणी उदासीन राहावें असा गीताकाराचा आशय सुतराम् नाहीं. 'सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा' (२-४८) या

पृ. १४६, कॉलम २, विशेषत शेवटच्या चार ओळी) यासाठींच ग्राह्य नाहीं. गीतेंतील आदर्श निष्काम पुरुष 'सर्वभूतहिते रत' असतो याची पं. सातवेळ कराना विस्मृति पडला असं दिसतें. त्यानी या संबधात शुभाशुभत्यागाचा उल्लेख असलेलीं गीतावचनें (९-२८; १२-१७, २-५७) उद्धृत केलीं आहेत. परतु यातील शुभ आणि अशुभ हे दोन्ही शब्द वैयक्तिक स्वार्थी दृष्टिकोनाला अनुलक्षून आहेत त्यातील शुभ हा शब्द निस्वार्थी, शुद्ध परोपकारी विषयाना उद्देशून नाहीं पं सातवळेकर यानीं निद्रा आणि ब्राह्मी स्थिति याची तुलना करून गाढ निद्रेंत ज्याप्रमाणें स्वार्थी व निस्वार्थी उभय कामनाचा लय असतो तसाच तो ब्राह्मी स्थितींतहि असतो असें म्हटलें आहे परंतु ही तुलनाहि योग्य नाहीं गाढ निद्रेंत नैष्कर्म्य, कर्मसन्यास—सर्व ऐच्छिक कर्मांचा लय असतो. गीतेंत अर्जुनाला उपदेशिलेली आदर्श ब्राह्मी स्थिति अशी सर्वकर्मसंन्यासपर आहे असें पं. सातवळेकराना खरोखरच म्हणावयाचें आहे काय? मात्र तसें असेल तर गीतेंत निष्कामकर्मयोग प्रतिपाद्य आहे (पाहा पु भ. पृ ११७) असें ते त्याचबरोबर म्हणू शकणार नाहीत। मूळ चूक अशी दिसते कीं श्लोक २-५४ मध्यें अर्जुनाच्या तोंडीं आलेल्या "समाधि" शब्दाचा अर्थ ते विनाकारणच

शब्दाचा संबंध मोक्षसिद्धीशीं लावणें म्हणजे गीतेच्या अर्थाचा अनर्थ करणेंच होय ! या सिद्धीची विशेषता वर्णन करिताना गीता म्हणते :—

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये
यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥७-३॥

[हजारों माणसांत एखादाच सिद्धि (मोक्ष) प्राप्त करण्यासाठीं झटतो; (आणि या) प्रयत्नास सिद्ध म्हणजे उद्युक्त झालेल्या (अशा विरळा लोकां)पैकींहि एखादाच मला तत्त्वतः जाणतो (म्हणजे ती सिद्धि प्राप्त करून घेतो)]. 'मोक्षावस्था', 'ब्राह्मी स्थिति' 'सर्वात्मैक्यभाव' वगैरे शब्दांनीं दर्शविलेलें मानवी जीवनाचें अंतिम ध्येय प्राप्त करून घेण्यासाठीं मनुष्यानें नेहमीं उत्सुक व उद्युक्त असलें पाहिजे हा गीतेच्या शिकवणुकीचा पायाच होय. ही अशी इच्छा बाळगल्यानें 'कामा'चा दोष तर लागत नाहींच परंतु अंगात असलेला काम नाहींसा होऊं लागतो. मोक्षावस्थेला गीतेंत अनेक स्थलीं अक्षय अत्य

पातंजलयोगानुसार आसनस्थ होऊन लावलेली जागृतिरहित समाधि असा करीत आहेत (पु. भ. पृ १४४), व म्हणून 'समाधि' व 'जागृतावस्था' यांत भेद मानून, 'समाधि' व 'सुषुप्ति' यांची तुलना करीत आहेत ! अशा आसनस्थ कर्मसंन्यासपर समाधींत अर्थातच स्वार्थी व परार्थी उभय विचाराचा लय असतो परंतु वरील श्लोक २-५४ च्या पूर्वींचेच काही श्लोक पाहिले तर 'समाधी'चा गीताकाराचा अर्थ इतकाच नसून जागृतावस्थेंतहि कर्में करीत असतांना स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखाविषयीं सम भाव असाहि आहे हें स्पष्ट होईल. बहुतेक भाष्यकारांनीहि हाच अर्थ घेतला आहे. स्वतः सातवळेकरांनींच (पृ ११७ वर) गीतेंतील 'योग' म्हणजे पातंजलयोग नसून कर्मयोग आहे असें स्वच्छ म्हटलें असता, त्या आदर्श योगस्थितीच्या वर्णनांतल्या समाधि शब्दाचा अर्थ मात्र ते स्वतःच पातंजलयोगानुसार लावीत आहेत हें आश्चर्य आहे ! श्लोक २-५५ मध्यें स्थितप्रज्ञ मनांतले सर्व काम टाकून देतो असें म्हटलें आहे; आणि याचाच अनुवाद श्लोक २-७१ मध्यें केला आहे. तो यासंगधात अवश्य पाहावा. तेथें गीताकार म्हणतात कीं सर्व काम सोडून निस्पृह झालेला मनुष्य 'निर्मम' होतो. तो फक्त 'निर्मम' होतो, गाढ निद्रेप्रमाणें निर्विचार होत नाहीं ! या 'निर्मम' शब्दावरूनहि ममत्वाशीं संबंधित ज्या इच्छा तेवढ्याच कामेच्छा हें स्पष्ट होतें, परोपकारेच्छा त्यांत येत नाहींत. अशा निष्काम, निर्मम, निस्पृह मनुष्य 'चरति' असेंहि त्याच श्लोकांत म्हटलेलें आहे, सुषुप्त्यावस्थेंतील व्यक्तीबद्दल असें म्हणतां येईल काय !

तिक सुखाची अवस्था म्हणून म्हटलें आहे. उदाहरणार्थ पुढील श्लोक पाहा :—

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम्
स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥५-२१॥

[बाह्य विषयाच्या संयोगात–तज्जन्य सुखात–जो आसक्त होत नाहीं त्याला स्वतःच्या आत्म्यातल्या सुखाची (आत्मानंदाची) प्राप्ति होते; ब्रह्मैक्य पावणारा तो पुरुष अक्षय सुखाचा अनुभव घेतो]. अनित्य सुखोपभोग व अक्षय मोक्षसुख या दोघांत भेद करून या श्लोकांत त्यापैकीं पहिल्याची निंदा पण दुसऱ्याची थोरवी उत्तम प्रकारें वर्णन केली आहे. आणखी पाहा :—

सुखमात्यन्तिकं यत् तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम्
वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥६-२१॥

[ज्या अवस्थेत इंद्रियातीत व केवळ सूक्ष्म बुद्धीनें ग्रहण करण्यास पात्र अशा आत्यंतिक सुखाचा तो अनुभव घेतो, व जेथें एकदा स्थिर झाल्यानंतर परमतत्त्वापासून तो केव्हांहि ढळत नाहीं.] गीतेनें सर्वच इच्छा आकांक्षांचा निषेध केला आहे असें कोणाकोणास वाटत असतें परंतु वस्तुस्थिति अशी आहे कीं गीतेनें फक्त काम्य इच्छांचा निषेध केला असून, मोक्षेच्छा त्या निषिद्ध इच्छांत येत नाहीं हेंहि स्पष्ट केलें आहे. पाहा कीं, स्वतःला अत्यंत प्रिय अशा भक्ताचें वर्णन करितांना जे श्रीकृष्ण पुढील उद्गार काढतात :—

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति
शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान् यः स मे प्रियः ॥ १२-१७ ॥

[जो हर्ष करीत नाहीं, द्वेष (हि) करीत नाहीं, शोक करीत नाहीं व इच्छा (हि) करीत नाहीं, आणि ज्यानें (सर्व) शुभाशुभाचा त्याग केला, असा भक्तिमान पुरुष मला प्रिय असतो], तेच श्रीकृष्ण पुढील श्लोकांत 'मोक्षकांक्षी' जनांची प्रशंसा करीत आहेत :—

तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः
दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकाङ्क्षिभिः ॥ १७-२५॥

['ॐ तत्' असा उच्चार करून, फलाचे ठायीं अपेक्षा न ठेवतां, मोक्षाची इच्छा करणारे लोक नाना प्रकारच्या यज्ञक्रिया, दानक्रिया व तप-

क्रिया करीत असतात]'. त्याचप्रमाणें 'मोक्षपरायण' मुनीचा उल्लेख इतर-त्रहि आढळतो (५-२७). साराश, मोक्षाची इच्छा कामेच्छात किंवा निषिद्ध इच्छात मोडत नाहीं. आमच्या काही वाचकाना हें विधान कदाचित अगदीं उघड व म्हणून अनावश्यक वाटण्याचा संभव आहे; परंतु कर्माकर्ममीमांसेच्या व एकदर गीतातात्पर्यनिर्णयाच्या यापुढील विवेचनात वाचकाना त्याचें महत्त्व कळून येईल अशी अपेक्षा आहे. तूर्त, गीतेच्या सांगण्याप्रमाणें सान्याच इच्छा किंवा कांक्षा निषिद्ध नसून त्यातल्या मोक्षकांक्षेसारख्या काही इष्ट आहेत इतकें वाचकाना येथें सुचवून ठेवितों.

नरकाविषयीं अप्रीति

शेवटीं कामविकारात समाविष्ट न होणाऱ्या आणखी एका गोष्टीचा उल्लेख करून हा विषय आटोपता घेऊ. दुःखविषयक उद्विग्नता कामविकारात येत असली तरी नरकदुःखविषयक उद्विग्नता त्यात येत नाहीं. ज्याप्रमाणें मोक्षसुखाची इच्छा निषिद्ध नाहीं, त्याप्रमाणें दुसरीकडे नरकदुःखाची अनिच्छाहि निंद्य नाहीं. भीरुता वाईट असली तरी पापभीरुता वाईट नाहीं, तद्वत् मनुष्यानें स्वदुःखविषयक चिंता करू नये असें गीतेचें म्हणणें असलें तरी नरकदुःखाचीहि चिंता करू नये असें तिचें म्हणणें नाहीं. नरकप्राप्तीच्या कल्पनेनें कोणी उद्विग्न होऊन एखादें कर्म सोडलें तर त्यात गैर कांही नाहीं; मात्र तें कर्म खरोखरच नरकाप्रत नेणारें असलें पाहिजे. मनुष्यानें मोक्षपरायण व त्याचप्रमाणें नरकपराङ्मुख असलेंच पाहिजे. सुखदुःख समान मानावें असें गीताकार म्हणतात त्यावेळेस मोक्षसुख व नरकदुःख यानाहि समान लेखावें, व यापैकीं कोणतेंहि प्राप्त झालें काय किंवा न झालें काय, कांहींहि वाटू न देता उदासीन राहावें असें गीतेचें म्हणणें नाहीं ! उलट नरकवासाबद्दल आपली स्पष्ट प्रतिकूलता दर्शवीत श्रीकृष्ण म्हणतात :—

१ यात फक्त यज्ञ, दान व तप या तीन विशिष्ट कर्मांचाच उल्लेख असतो, 'गीता-रहस्य'कारांनीं या श्लोकाच्या भाषांतरांत "वगैरे अनेक प्रकारच्या क्रिया" अशी जोडलेली स्वतःची पुस्ति योग्य वाटत नाहीं. असाच प्रकार त्यांनीं १७ २४ व १८-३, ५ च्या भाषांतरांतहि केला आहे. सर्वकर्मसंन्यासाच्या विरुद्ध टोकास जाऊन सर्वकर्माचरणाचा सिद्धांत गीतेंत पुढें पाहण्याचा हा परिणाम आहे. वस्तुत. गीताकाराना हे उभय सिद्धांत मान्य नाहीत. उत्तरार्धांत एकापेक्षाच्या प्रकरणांत याचें सविस्तर विवरण येणार आहे.

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृताः
प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६-१६ ॥
त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः
कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत् त्रयं त्यजेत् ॥ २१ ॥

[मोहांत गुरफटलेले, अनेक प्रकारें चित्त भ्रमित झालेले, व कामभोगासक्त (असे हे लोक) अपवित्र नरकात पडतात–१६. काम, क्रोध व लोभ ही त्रयी म्हणजे नरकाचे आत्मनाशक दारच होय; यासाठीं या तिघाचा त्याग करावा–२१]. ज्याप्रमाणे मोक्ष हें आत्यंतिक सुख आहे त्याप्रमाणें नरक हें आत्यंतिक दुःख आहे. आणि म्हणूनच ज्याप्रमाणें मोक्षसुख हें लौकिक सुखाहून भिन्न असतें त्याप्रमाणें नरकाचें दुःख देखील लौकिक दुःखाहून भिन्न आहे. नरक म्हटला म्हणजे सामान्यतः महाभयकर देहयातना अशी कल्पना मनासमोर येते. परंतु गीतेसारखा ग्रंथ नरकाला केवळ तेवढ्यासाठींच निषिद्ध मानत नाहीं. कारण कर्माकर्ममीमांसेंत स्वतःच्या देहदुःखाला महत्त्व देऊ नये हा तर गीतेचा सिद्धांतच आहे. मोक्षावस्थेंत सुख–अक्षय सुख–असलें तरी तें सुख हा मोक्षावस्थेचा केवळ गुण असून गाभा नाहीं. मोक्षावस्था त्या सुखामुळें इष्ट ठरत नसून तिच्यात जी परमपदप्राप्ति असते तिच्यामुळें ती तशी ठरत असते. त्याचप्रमाणें नरकात देहदुःख असलें तरी नरकगति निषिद्ध ठरण्याचें मुख्य कारण ते नसून, नरकाची मोक्षपराङ्मुखता हे तें कारण आहे. नरकाचा मुख्य आशय तीव्र नैतिक व आध्यात्मिक अधःपात हा आहे. मोक्ष म्हणजे ईश्वरप्राप्ति व नरक म्हणजे ईश्वरविरोध.[1] नरकाचें हें स्वरूप स्वतः श्रीकृष्णानीं पुढील श्लोकात व्यक्त केलें आहे :—

मामप्राप्यैव कौंतेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥१६–२०॥

[अर्जुना, (हे मूर्ख लोक) मला प्राप्त न होऊन शेवटीं अत्यंत अधोगतीला (नरकाला) जातात.] ईश्वरविरोध किंवा संपूर्ण ईश्वरविस्मरण म्हणजेच नरक. अशा अवस्थेंत ऐंद्रियिक सुख असलें तरी ती त्याज्य होय; वस्तुतः तींत दुःखच असतें हा भाग वेगळा. अनेक वेळा स्वर्गाच्या विरुद्ध अवस्था म्हणजे नरक असें मानण्यात येतें. परंतु तें तितकेसें बरोबर नाहीं.

१ पाहा :—विपदो नैव विपदः संपदो नैव संपदः
विपद्विस्मरणं विष्णोः संपन्नारायणस्मृतिः

स्वर्गाच्या विरुद्ध मर्त्यलोक, व मोक्षाच्या विरुद्ध नरक अशा या जोडया आहेत.[१] स्वर्गात व मर्त्यलोकात लौकिक सुखदुःखमिश्रण असतें; पैकीं स्वर्गात सुखाचें तर मृत्युलोकात दुःखाचें प्रमाण अधिक असतें. आणि मोक्षात निर्भेळ उच्चतम सुख तर नरकात निर्भेळ नीचतम दुःख असतें. मात्र मोक्षातील सुख आणि नरकातलें दुःख हीं दोन्हीं स्वर्मर्त्यलोकीय लौकिक सुखदुःखाहून स्वरूपतः भिन्न असतात; त्याचा संबंध ऐंद्रियिक व मानसिक क्लेशाशीं मूलतः नाहीं. मोक्षात ध्येयप्राप्ति असते; नरकात ध्येयविरोध असतो. मनुष्याच्या हातून साधारण सत्कृत्यें झाल्यानें त्याला मोक्षप्राप्ति होणार नाहीं; तो फार झाल्यास स्वर्गलोकीं जाईल; व काही कालानें पुण्यसंचय संपल्यावर तो पुनः मर्त्यलोकीं येईल.[२] त्याचप्रमाणें, हातून साधारण दुष्कृत्यें झाल्यानें मनुष्य नरकास जात नाहीं; तो निरनिराळ्या मानवकुलात जन्म घेत फिरतो. मात्र पूर्णपणें ईश्वरासक्तता अंगीं बाणल्यास मोक्ष व पूर्णपणें ईश्वरविरोध झाल्यास नरक प्राप्त होतो.

वरील विवेचनावरून 'कामा'ची कल्पना स्पष्ट होईल अशी आशा आहे. स्वतःसाठीं (ऐहिक व स्वर्लोकातील) सुखदुःखात्मक द्वंद्वापैकीं सुखाची इच्छा व दुःखाची अनिच्छा म्हणजे कामवासना होय. अहमोक्तृत्वकल्पनेवर

१ उदाहरणार्थ श्री महादेव देसाईंचे हे उद्गार पाहा : " It would, therefore, be doing no violence to the spirit of the Gita, if we said that walking with God is 'heaven', walking away from God is 'hell'." (*The Gita according to Gandhi*, P 36). यातील नरकाविषयींचा उत्तरार्ध बरोबर असून आम्हीं वर दर्शविल्याप्रमाणें गीतेचा तोच आशय आहे. परंतु 'heaven' विषयक पूर्वार्ध चूक आहे. त्या शब्दाचा अर्थ 'मोक्ष' असा केल्यास तो पूर्वार्धहि योग्य ठरेल. परंतु वरील वाक्याचा संदर्भ पाहता श्री. महादेवभाईंनीं तो 'स्वर्ग'साठीं उपयोजिलेला आहे हें स्पष्ट आहे पण गीता स्वर्गातस्थेला ईश्वरसान्निध्य मानीत नाहीं. अनेक ठिकाणीं गीताकारानीं स्वर्ग व मोक्ष यात फरक करून पहिल्यास तुच्छ व दुसऱ्यास आदर्श ध्येय म्हटलें आहे (उ पहा ९ २१, व ८-१५, १६) नरकाच्या विरुद्ध स्वर्ग या अपसमजुतीमुळें वरील वाक्य लिहिलें गेलें आहे.

२ पाहा गीता ९–२०, २१.

आधारलेल्या ममत्वभावनेंत या कामाचा उद्भव होत असतो. मोक्षावस्थेंतल्या निर्भेळ आध्यात्मिक सुखाची इच्छा व नरकांतील निर्भेळ आध्यात्मिक दुःखा-विषयीं अनिच्छा या उभयताचा समावेश कामविकाराच्या व्याप्तींत होत नाहीं. त्याचप्रमाणें स्वतःव्यतिरिक्त इतराच्या सुखाविषयीं इच्छा व दुःखाविषयीं अनिच्छा याचाहि समावेश कामांत होत नाहीं. इतराच्या सुखदुःखाविषयींच्या अशा इच्छाअनिच्छा कधीं अयोग्यहि असू शकतील; परंतु त्या अयोग्य असल्या तरी त्यांना सकाम म्हणतां येणार नाहीं.

प्रकरण सातवें

अर्जुनाचा निष्काम मोह

थोडें सिंहावलोकन

निष्कामता किंवा कर्मफलविषयक अनासक्ति हें ज्यांना गीतेचें प्रमुख प्रतिपाद्य तत्त्व आहे असें वाटतें त्यांचे मतें अर्जुनाच्या त्या संशयग्रस्त मनःस्थितीच्या मुळाशीं कामाचें अस्तित्व गृहीत धरणें आवश्यक होऊन बसतें; कारण त्याशिवाय मग रणांगणावर ऐन धामधुमीच्या क्षणांत श्रीकृष्णानें सतरा अध्याय गीता सांगून ही अशी निष्कामता अर्जुनाच्या मनावर बिंबविण्याचा प्रयत्न सुसंगत ठरत नाहीं. परंतु या दृष्टीनें पाहतां, अर्जुनाच्या त्या अवस्थेंत कामदोष दिसत नाहीं, व इतकेंच नव्हे तर गीतेंत स्वतः अर्जुनाच्या, श्रीकृष्णाच्या व संजयाच्या तोंडीं जे याविषयीं उद्गार घातले आहेत त्यांतहि अर्जुनाच्या ठायीं त्या क्षणीं कामविकार सुचविला नसून, त्याच्या त्या संशयावस्थेचें 'धर्मसंमूढतास्वरूपी शोकविषादमिश्र मोह'[1] अशा प्रकारचेंच वर्णन आढळतें, हें मागील प्रकरणांत आपण पाहिलें. गीताकारांनीं काम व मोह यांचीं भिन्न भिन्न लक्षणेंहि दिलीं असून, त्यांत कामास रजोगुणप्रधान व मोहास तमोगुणप्रधान म्हटलें आहे. तमोगुणाचीं वर्णनें अर्जुनाशीं जुळतात; रजोगुणाशीं जुळत नाहींत. शिवाय, दुसऱ्या अध्यायाच्या ६२ व ६३ व्या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें अर्जुनाचा हा मोह मुळांत कामापासून क्रोधमार्गानें आलेला म्हणावा, तर अर्जुनाचे ठायीं त्याच्या गीतारंभींच्या मनःस्थितींत कामाचें व क्रोधाचेंहि चिन्ह दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. यावरून अर्जुनाचा हा मोह कामा-

स्वरूप नसून अन्य प्रकारचा असावा असें म्हणावेसें वाटतें. पण मोहाचे हे प्रकार व अर्जुनाचे ठायीं त्यातला कोणता प्रकार होता, इत्यादि चर्चेत शिरण्यापूर्वी खुद्द कामविकाराचाच सविस्तर अभ्यास आवश्यक वाटल्याने तोहि ऊहापोह मागील प्रकरणात आपण केला. त्या चर्चेच्या अनुरोधाने, अर्जुनाच्या ठायीं कामविकाराचा आरोप करणाऱ्या अनेकांच्या विधानातील हेत्वाभास वाचकाच्या ध्यानात येऊन अर्जुनमानसमथन योग्य दिशेनें करणें .सुलभ जाईल अशी आशा आहे. यासाठीं आता प्रत्यक्ष मोहाच्या विवेचनाकडे वळू.

मोह म्हणजे काय?

मोह म्हणजे बौद्धिक अज्ञान किंवा भ्रम किंवा विपर्यस्त ग्रह. मोहानें मनुष्य कर्तव्यच्युत होतो, बुद्धि भ्रष्ट होते; ती काम करेनाशी होते किंवा उलट दिशेने काम करू लागते. साधारण भाषत अनेक वेळा काम व मोह यांच्या विशिष्ट व्याप्तींत घोटाळा केला जातो. एखादा मनुष्य योग्य कर्तव्य, पण अयोग्य फलासक्तीनें, करीत असेल तर तो मोहाधीन न होता केवळ कामाच्या अधीन झाला आहे असें म्हणावे लागेल. उलट कोणी निर्मम होऊन पण अयोग्य कर्म करीत असेल तर तो कामाच्या अधान न होताहि मोहाच्या आहारीं गेला आहे असें म्हणता येईल. आणि एखादा मनुष्य अकर्तव्य आणि तेहि सकामतेनें करीत असेल तर काम व मोह या दोहोंचाहि पगडा त्याच्यावर बसला आहे असें समजावें. याच्या स्पष्टीकरणार्थ एक दृष्टान्त घेऊ. वरिष्ठ न्यायालयात एकच मुकदमा एकाहून अधिक न्यायाधीशाच्या समुदायासमोर चालतो. असा एक फौजदारी मुकदमा चार न्यायाधीशाच्या समोर चालला असून, त्या गुन्ह्याच्या स्वरूपाचा, एकदर परिस्थितीचा, आणि कायद्याच्या संबधित कलमाचा योग्य निर्विकार विचार करिता त्या मुकदम्यातील आरोप्यास दोन वर्षे कैदेची शिक्षा न्याय्य आहे असें आपण गृहीत धरू.[1] आता समजा कीं त्या चार न्यायाधीशापैकीं दोघाचा आरोपीशीं काहा अप्रिय पूर्वसंबंध असून, ते मनानें त्याच्याविरुद्ध पूर्वग्रहदूषित आहेत, आणि त्याला शिक्षा करण्याचा हा प्रसंग प्राप्त

१ व्यक्तीच्या कृत्याची नीतिअनीति ठरविताना तुलनेसाठीं असा व्यक्तिनिरपेक्ष आदर्श गृहीत धरावा लागतो. तसें न केल्यास कोणाहि व्यक्तीला स्वत:ला जें योग्य वाटेल तेंच योग्य अशा सर्वस्वी आत्मनिष्ठ व संभवतः परस्परविरोधी स्वरूपाच्या नीतिसंभ्रमात आपण जाऊन पोहोचूं. हा आदर्श कसा प्राप्त होतो याची सविस्तर चर्चा पुढें उत्तरखंडांत केली आहे

झाल्याबद्दल त्याना एक प्रकारचा आतून आनंद होत आहे. वस्तुतः कोणाहि आरोपितास कायद्याप्रमाणें शिक्षा अगर मुक्ति देताना न्यायाधीशास वैयक्तिक सुखदुःख वाटवयास नको. परंतु, अशा वैयक्तिक सुडबुद्धीच्या आहारीं जाऊन पहिल्या न्यायाधीशानें या आरोपीस तीन वर्षे सजा देण्याबद्दल आपलें मत दिलें. दुसऱ्यासहि तसा आनंद होत होता, पण त्यानें त्याचा परिणाम आपल्या निर्णयबुद्धीवर न होऊ देता दोन वर्षे सजा द्यावी असाच निर्णय दिला. तिसऱ्या व चवथ्या न्यायाधीशाच्या बाबतींत तशा आनंदाचा काहींच प्रश्न नसून ते त्या दृष्टीनें निर्विकार आहेत. परंतु या आरोपिताच्या गरीबीचा व एकंदर कौटुंबिक परिस्थितीचा विचार करिता याला अगदीं कमी शिक्षा द्यावी, किंवा या त्याच्या कृत्याचा एकंदर समाजावर होणारा अनिष्ट परिणाम पाहता याला विशेष शिक्षा द्यावी, याचा नीट निर्णय न होऊन बुद्धीला बराच वेळ भ्रम पडून अखेरीस तिसऱ्या न्यायाधीशानें एक वर्ष शिक्षा द्यावी असें मत प्रदर्शित केलें. आणि चवथ्यानें मात्र सर्व आवश्यक गोष्टींचा निर्विकार विचार करून दोन वर्षे सजा देण्याचा निर्णय दिला. आता, काम आणि मोह यांच्या स्वरूपाचें उपरोक्त स्पष्टीकरण पाहता, यातील पहिल्या न्यायाधीशाचे ठायीं काम व मोह या उभयताचा, दुसऱ्याच्या ठायीं केवळ कामाचा व तिसऱ्याच्या ठायीं केवळ मोहाचा प्रभाव, आणि चवथ्याच्या ठायीं दोहोंचाहि अभाव असें वर्गीकरण करिता येईल.

मोहाशिवाय काम व कामाशिवाय मोह

मोहानें मनुष्य कर्तव्यभ्रष्ट होतो. केवळ कामानें तो कर्तव्यभ्रष्ट होत नाहीं, पण कर्तव्य करण्याचा त्याचा दृष्टिकोन दूषित होतो. कर्त्याच्या अंतःकरणावर केवळ कामाचाच प्रभाव पडला असून मोह उद्भवला नसेल तर तो आपलें कर्तव्यच, पण तज्जन्य स्वसुखपर परिणामाविषयीं आसक्त होऊन किंवा तज्जन्य स्वदुःखपर परिणामाविषयीं उद्विग्नचित्त होत्साता करील. केवळ सकामतेनें कर्मांच्या स्वरूपात यत्किंचितहि फरक पडत नाहीं असें नाहीं. परंतु मोहाच्या सीमेपावेतों न पोचणारा काम असेल तर तो फरक सूक्ष्म राहून कर्मांचा मुख्य गाभा, विशेषतः बाह्य दृष्टीनें पाहतां, अबाधित राहू शकतो. म्हणजे निष्काम-तेनें करावयाचें कर्तव्यकर्म जर सकामतेनें केलें, व ती सकामता मर्यादित असेल, तर त्या कर्मांच्या बाह्य परिणामांत व मुख्य तपशिलात विशेष फरक

न पडता केवळ कर्त्याच्या वैयक्तिक दृष्टिकोनात फरक पडेल मात्र सकामता हा उताराचा मार्ग असल्याने पुढें तो सूक्ष्म फरक स्थूल स्वरूपात परिणत होऊन कर्माच्या तपशिलातहि स्थित्यंतर होण्याचा संभव असतो असें झालें म्हणजे कामातून मोह उद्भवतो. काम प्रबळ होऊन त्यातून क्रोधमोह उद्भवले म्हणजे केवळ कर्त्याची दृष्टि व मनोवृत्तीच दूषित होते असें नव्हे तर कर्तव्य-त्याग व अकर्तव्यस्वीकार हेहि येतात. क्वचित भलतेंच कर्म-विकर्म-करू लागते. काम व मोह यात हा असा संबंध आहे. मात्र मोहाशिवाय काम व कामाशिवाय मोह देखील संभवनीय आहेत हें विसरून चालणार नाहीं कामाचा संबंध मुख्यत्वेंकरून कर्ता आपलें कर्म कसें म्हणजे कोणत्या मन:स्थितीनें युक्त होऊन करितो याच्याशीं आहे. मोहाचा संबंध तो काय म्हणजे कोणतें कर्म करितो (वा करीत नाहीं) याच्याशीं आहे. कामाचा संबंध कर्ता स्वत:च्या वैयक्तिक सुखदु:खाना किती महत्त्व देतो याच्याशीं, तर मोहाचा संबंध त्या सुखदु:खाव्यतिरिक्त इतर वस्तुस्थितीचा तो काय विचार करतो याच्याशीं आहे. मोह, मग तो कामोद्भव असो अगर अन्य प्रकारचा असो, हा वैचारिक बुद्धीचा विकार आहे. मोहामुळें तिला मलिनता येऊन सत्य व स्वकर्तव्य नीट कळेनासें किंवा निदान आवडेनासें होतें. केवळ कामाचे योगानें स्वकर्तव्याबद्दल भ्रम निर्माण होण्याऐवजीं मनात अयोग्य फलासक्ति निर्माण होते.

मोहाचे प्रकार

वरील विवेचनावरून वाचकाच्या हें ध्यानात आलेंच असेल कीं, तमोगुणस्वरूपी मोहाचे दोन ठोकळ भेद पडतात: रजोगुणस्वरूपी कामातून उद्भवलेला व कामनिरपेक्ष. थोडया निराळ्या दृष्टीनें मोहाचे असेहि प्रकार करिता येतील: केवळ कर्तव्यत्यागस्वरूपी मोह, म्हणजे जिच्यात मनुष्य नियत कर्तव्य करण्यास नाखुशी दर्शवितो पण त्याऐवजीं एखादें अकर्तव्य कर्म करण्याचा आग्रहहि तो धरत नाहीं अशी अवस्था, व दुसरा प्रकार प्रत्यक्ष अकर्तव्यस्वीकाराचा. पहिल्या प्रकारात अप्रत्यक्ष पाप आहे तर दुसऱ्यात प्रत्यक्ष पापाचरण आहे. हे प्रकारभेद पुढीलप्रमाणें मांडता येतील:—

तमोगुणात्मक मोह—

(अ) बौद्धिक अज्ञानजन्य कार्यकर्मत्याग.

(आ) अकार्यकर्मस्वीकार.

(१) बौद्धिक अज्ञानजन्य.

(२) रजोगुणात्मक कामामुळें उत्पन्न झालेला.

आता याचें क्रमशः स्पष्टीकरण करूं.

अर्जुनास पडलेला मोह

बौद्धिक अज्ञानामुळें उत्पन्न झालेला कार्यकर्मत्यागस्वरूपी मोह :— ह्यात मनुष्याचे मनात भोगात्मक किंवा लौकिक दुःखाविषयीं अनिच्छा नसते. परंतु कार्य कर्म कोणतें व अकार्य कोणतें याबद्दल बुद्धींत गोंधळ उत्पन्न होऊन तो संशयात पडतो, व निश्चित निर्णय घेण्यास तो असमर्थ ठरून कार्यकर्माचरण स्थगित करतो. मात्र मनात एकंदरींत गोंधळच असल्यानें प्रत्यक्ष अकार्याकडेहि वळण्याची त्याला विशेष इच्छा नसते. हा निष्काम मोहाचा प्रकार होय. हा अज्ञानमोह ज्ञानाला झाकून टाकतो. 'संशयात्मा विनश्यति' (४-४०) असें गीताकाराच्या शब्दात या मोहाला बळी पडणाऱ्याचें भवितव्य सागता येईल. तिसऱ्या अध्यायाचे प्रारंभीं

व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीव मे
तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥३-२॥

[द्व्यर्थी भासणाऱ्या शब्दांनीं तूं माझ्या बुद्धीला मोह पाडल्यासारखें करीत आहेस, तरी मला जें कल्याणप्रद असेल (मोक्षाकडे घेऊन जाईल) तें काही एक निश्चित सांग] अशी जेव्हा अर्जुन श्रीकृष्णाजवळ तक्रार करितो, तेव्हा तो मोहाच्या याच प्रकाराला उद्देशून बोलत आहे हें उघड आहे.[1] मनात निष्काम व आचरणानें श्रेष्ठ अशीहि व्यक्ति कधीकधीं केवळ बौद्धिक घोटाळ्यामुळें किंकर्तव्यमूढ होऊन 'काय करावें तें समजत नाहीं, माझ्या अंतःकरणास प्रकाश दिसत नाहीं, मला सर्वत्र अंधार दिसत आहे' असे

१ मोह केवळ कामजन्यच असतो असें मानणाऱ्यांनीं या श्लोकाकडे लक्ष द्यावें. तूं माझ्या बुद्धीला मोह पाडल्यासारखें करीत आहेस असें अर्जुन (आणि तेंहि निष्कामतेचा स्पष्ट उपदेश श्रीकृष्णानें केल्यावर) म्हणतो, तेव्हा तूं माझ्या मनाला कामासक्तीकडे खेचल्यासारखें करीत आहेस असें कृष्णास म्हणण्याचा त्याचा आशय आहे काय ?

उद्धार काढूं लागते ते याच अशा मोहानें ग्रस्त होऊन! अशा बौद्धिक अज्ञानामुळे घडून येणारा कार्यकर्मत्याग पुढील श्लोकात गीताकारानीं उल्लेखिलेल्या तामसी त्यागात समाविष्ट होईल:—

नियतस्य तु सन्यासः कर्मणो नोपपद्यते
मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥१८-७॥

[नियत (म्हणजे स्वधर्मशास्त्रानुसार नेमून दिलेल्या किंवा प्राप्त परिस्थितींत कार्य अशा) कर्माचा सन्यास उचित नव्हे. मोहग्रस्त होऊन त्याचा केलेला त्याग तामसी समजला जातो.]

मागे पाचव्या प्रकरणात पाहिल्याप्रमाणें अर्जुनाची मनःस्थिति सर्वकर्मसन्यासाच्या भूमिकेवरून कर्मत्याग करण्याची, किंवा ज्ञानेश्वरींत म्हटल्याप्रमाणें ' नातरी अधाराचेनि रोखें। जैसी डोळा रोंविजती नखें। तैसा कर्मद्वेषें अशेखें। कर्मेचि साडी " (१८ १७६) अशा स्वरूपाची नसली, तरी आवश्यक अशा एका धर्मयुद्धकर्माला तो जो विरोध करीत होता तो मोहाच्या याच सदरात पडतो यात शका नाहीं. अर्जुन कामविकारग्रस्त होऊन हा कर्तव्यविरोध करीत नव्हता, दुसरें एखादें आकर्षक कर्म करण्याच्या इच्छेनें हे युद्ध टाळण्याची त्याची भूमिका नव्हती. तसेंच, या युद्धात होणाऱ्या शारीरिक क्लेशाना भिऊन तो रणत्याग करू चाहत होता असेंहि नाहीं. त्याचा युद्ध विरोध बौद्धिक अज्ञानावर आधारभूत होता. मर्त्य शरीरावर होणाऱ्या आघातास, अनिवार्य अशा दहातरास, तो व्यक्तीचा मृत्यु मानीत होता व त्यामुळें समोर युद्धार्थ उभ्या ठाकलेल्या स्वजन व्यक्ती माझ्याकरवीं मारल्या जाणार आहेत, या वधिताचा मी वधक ठरेन, हा त्याच्या बुद्धीचा घोटाळा झाला होता. आणि स्वजनवधाचें हें सारें कृत्य सर्वथैव निंद्य असून, शिवाय विशेष म्हणजे तें केवळ आमच्या राज्यसुखादि सकुचित भोगसुखांसाठीं केलें जात आहे हा त्याचा झालेला आणखी भ्रम होता या सर्व घोटाळ्यामुळें तो एका कार्य कर्माला अकार्य पापमय मानू लागला होता. काय करावें व काय न करावें याबद्दल त्याच्या अतःकरणात दारुण सशय निर्माण झाला होता. समोर उभे ठाकलेले धार्तराष्ट्र दुष्ट व आततायी आहेत, पूज्य भीष्मद्रोणहि अशा दुष्ट व आततायी व्यक्तींचे पक्षपाती बनून, आमच्याशीं, कर्तव्यापसार्य्यपरार्थ, लढण्यास सज्ज झाले आहेत, हें त्यास माहीत होतें परतु तरीहि ' पापमेवाश्रयेदस्मान्‌ हत्वैतानाततायिनः ' (१-३६) असा त्याच्या मनाचा गोंधळ उडाला होता!

त्याची ' श्रुतिविप्रतिपन्ना 'बुद्धि

हा त्याचा गोंधळ कोणत्याहि कामवासनेनें उत्पन्न झालेला नसून, कर्मांच्या वेखाटपणाच्या ज्या कांहीं सर्वसाधारण ऐकीव कल्पना त्याच्या बुद्धींत धुमाकूळ घालून त्याला भेडसावीत होत्या त्यामुळें तो उद्भवला होता हें स्वतः श्रीकृष्ण पुढील श्लोकांत सुचवीत आहेत. तुझ्या बुद्धीला सांप्रत मोह पडला आहे असें श्लोक २-५२ मध्यें म्हटल्यावर या बौद्धिक मोहाचें स्पष्टीकरण करितांना ते म्हणतातः—

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला
समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥२ ५३॥

[अनेक प्रकारच्या ऐकलेल्या वचनांमुळें बावरलेली (संशयभोंवऱ्यांत गिरक्या मारणारी) तुझी बुद्धि जेव्हां (सत्य ज्ञानाचे ठायीं) निश्चल होईल, (आणि इतकेंच नव्हें, तर त्या केवळ ज्ञानावस्थेच्या पुढें जाऊन) सर्वत्र समत्वभावाच्या अवस्थेंत प्रत्यक्षपणें स्थिर होईल तेव्हां तुला (परम) योगस्थिति प्राप्त होईल.] अनेक जण या श्लोकांतील ' निश्चला ' व ' अचला ' या पदांना एकच मानून त्या उभयतांचा संबंध ' समाधी 'कडे लावतात. आमच्या अल्पमतीप्रमाणें यांतील ' अचला ' शब्दाचा संबंध उघडच ' समाधी 'कडे असला तरी ' निश्चला 'चा प्रत्यक्षपणें तिकडे न मानतां ज्ञानाकडे मानणें रास्त होईल. श्लोक ५२ व ५३ हे परस्परांचे पूरक असून एका दृष्टीनें अत्यंत महत्त्वाचे आहेत. सर्व गीतोपदेशाचें त्यांत थोडक्यांत रहस्य किंवा सार आलेलें आहे. गीतोपदेश सुरू झाल्यानंतर अर्जुनानें जे मधूनमधून प्रश्न विचारले ते जर विचारले नसते, तर हे दोन श्लोक म्हणजे गीतेचा उपसंहार ठरला असता, हें पाहिलें म्हणजे या श्लोकांचें खरें महत्त्व ध्यानांत येईल! श्लोक २-११ पासून सुरू झालेला पवित्र गीतोपदेश येथें पूर्ण झाला असून, या त्रैकालीन श्लोकांत सांगितलेल्या रहस्याचेंच विस्तृत स्पष्टीकरण पुढील भागांत अर्जुनाच्या प्रश्नांना अनुलक्षून केलेलें आहे. श्रीकृष्णाचा अर्जुनास ' तस्मादुत्तिष्ठ भारत ' (२-१८) हा तात्कालिक आदेश व ' तस्माद्योगी भवार्जुन ' (६-४६) हा चिरकालिक आदेश हे दोन्हींहि या त्रैकालीन श्लोकांत व्यक्त झालेले आहेत. आणि गीताकार जिला आदर्श अंतिम अवस्था मानतात त्या 'योगावस्थे'ची सर्वांग कल्पना श्लोक २-५३ मध्यें देऊन हा उद्देश सफलित आहे. " एक सागर व

योग च" (५-५) ही गीताकाराच्या शिकवणुकीतील अपूर्वता या व्याख्येंत प्रकट झाली आहे. गीताप्रणीत आदर्श जीवनात निष्कामता हें एक आवश्यक अंग आहे यात वाद नाहीं, पण त्याशिवाय यथार्थ ज्ञान हेंहि त्याचें दुसरें-आणि अधिक महत्त्वाचें-अंग आहे.

या दुसऱ्या अंगाकडेच अर्जुन सांप्रत प्रत्यक्षपणें पराङ्मुख झाला होता. आणि ही ज्ञानविमूढता त्याला श्रुतिविप्रतिपन्नतेमुळें आली होती. अनेक ऐकीव वचनामुळें त्याला हें धर्मयुद्ध पापमय, नरकाप्रत नेणारें, मोक्षविरोधी वाटू लागलें होतें; व त्यामुळें हें कर्तव्य करावें कीं न करावें असा त्याच्या बुद्धीला भ्रम पडला होता. श्लोक ५२ मध्यें अर्जुनाच्या मोहाचा संबंध त्यानें श्रवण केलेल्या अज्ञानमय विधानाशीं लावला असून, तुझ्या बुद्धीवरचें हें मोहपटल दूर झालें म्हणजे तुला आणखी श्रवण करण्यासारखें-प्राप्त करून घेण्यासारखें-कांहीं ज्ञान उरणार नाहीं असें म्हटलें आहे. याच कल्पनेचा श्लोक ५३ च्या पूर्वार्धांत समारोप केला आहे. या वेळेस 'धर्मसंमूढ' होऊन अस्थिर झालेली तुझी बुद्धि परस्परविरोधी विचारांत हेलकावे खात आहे; एकदा तुझें हें अज्ञान दूर होऊन तुझ्या बुद्धीनें सत्य ज्ञान ग्रहण केलें म्हणजे हीं तिचीं वैचारिक आंदोलनें बंद होऊन ती त्या ज्ञानाचे ठायीं निश्चल होईल. या सत्य ज्ञानाचा विषय कोणता? अर्जुनाचा मोह प्रत्यक्षतः कर्तव्यकर्मविषयक होता; एका कार्य कर्माला तो अकार्य मानूं लागला होता. म्हणून या दृष्टीनें पाहतां त्याच्या मोहाचा नाश करणारें हें सत्य ज्ञान म्हणजे त्याच्या त्या कर्तव्याविषयींचें ज्ञान होय परंतु हा केवळ वरवरचा व तात्कालिक विचार झाला. त्या ज्ञानाचा हा इतकाच अर्थ अभिप्रेत असता तर गीतोपदेश केवळ अर्जुनाच्या वैयक्तिक तात्कालिक उपयोगाचा ठरून त्याला सनातन महत्त्व प्राप्त झालें नसतें. यासाठीं गीताकारांनीं अत्यंत कुशलतेनें अर्जुनाच्या त्या कर्तव्यविषयक मोहाचा उगम त्याच्या आत्मानात्मविषयक अज्ञानापर्यंतो नेऊन पोंचविला आहे.[1] ही त्या मोहाचा एक खास विशेषता असून, सर्वसामान्य कर्तव्यविषयक मोहापासून यामुळेंच तो भिन्न होता. वास्तव त्याचा तो मोह दूर करण्यासाठीं त्याचें आध्यात्मिक अज्ञान दूर होणें आवश्यक मानून श्रीकृष्णांनीं या सांख्य म्हणजे ज्ञानाच्या उपदेशापासून आपल्या उत्तरास प्रारंभ केला आहे! हें अध्यात्मविषयक अज्ञान दूर झालें म्हणजे हा असा कर्तव्यव्यामोह पुनः संभवणार नाहीं असें श्रीकृष्णांनीं

१ याचा अधिक खुलासा याच प्रकरणांत पुढें आढळेल.

पुढें म्हटलेंहि आहे (४-३५). हा सर्व विचार करून श्लोक २-५३ च्या भाषांतरात 'निश्चल'चा अर्थ करिताना 'सत्य ज्ञानाचे ठायीं निश्चल' असें जें आम्हीं वर म्हटलें आहे, त्याचा सविस्तर आशय "सत्य अध्यात्मज्ञानाचे ठायीं, व तेणेंकरून तुझ्या प्राप्त वर्तमान परिस्थितींत आवश्यक कर्तव्याच्या यथार्थ ज्ञानाचे ठायीं निश्चल" असा समजावा. आणि वाचकांनीं श्लोक २-११ ते ३७ पर्यंतच्या ज्ञानोपदेशाकडे या स्थळीं दृष्टि टाकली तर त्यांना आढळून येईल कीं, याच क्रमानें त्यांत द्विविध ज्ञान कथन केलेलें आहे! प्रथम अकराव्या श्लोकापासून तिसाव्या श्लोकापर्यंत सनातन अध्यात्मज्ञान सांगून नंतर श्लोक ३१ पासून अर्जुनाच्या तात्कालिक कर्तव्याचा प्रत्यक्ष विचार केला आहे.[1]

परंतु असें यथार्थ ज्ञान बुद्धीला अवगत होणें म्हणजेच कांहीं संपूर्ण योगावस्था नव्हे; त्याला निष्काम व निरहंकार वृत्तीची जोड मिळून त्याची परिणति संपूर्ण अंतर्बाह्य समत्वबुद्धींत झाल्याशिवाय योगाची व्याख्या पूर्ण होणार नाहीं. नुसत्या ज्ञानाचा-आत्मज्ञानाचा व कर्तव्यज्ञानाचा-उपदेश श्रीकृष्णांनीं श्लोक ३८ पर्यंत करून श्लोक ३९ मध्ये आतां तुला योगस्थिति सांगतों असें म्हटलें आहे तें याच हेतूनें. प्रथम उल्लेखिलेल्या ज्ञाननिष्ठेवर निष्कामनिरहंकार वृत्तीचा संस्कार चढला म्हणजे समत्वदृष्टिमय आदर्श योगावस्था, स्थितप्रज्ञावस्था, हस्तगत होते. गीताकाराचा 'समाधि' हा शब्द त्यांच्या 'योग' शब्दाप्रमाणेंच अत्यंत उदात्त व व्यापक आहे. त्यांत निष्कामतास्वरूपी सुखदुःखादिविषयक समवृत्ति तर अंतर्भूत आहेच (२-४४, ५५, ५६); पण त्याशिवाय इतरहि समदृष्टि अभिप्रेत आहे. ही अवस्था श्रीकृष्णांनीं दुसऱ्या अध्यायांतील स्थितप्रज्ञाच्या, बाराव्या अध्यायांतील परम-भक्ताच्या, चौदाव्या अध्यायांतील त्रिगुणातीताच्या वर्णनांत व इतरत्रहि

---

[1] यावरून श्लोक ११ ते ३० मधील निव्वळ तत्त्वें अप्रस्तुत असल्यानें ते प्रक्षिप्त असावेत असा आक्षेप घेणाऱ्यांचा मत कसा चूक आहे हेंहि कळून येईल. श्रीकृष्णाच्या इत्थं-भूत विवेचनाच्या दृष्टीनें ते श्लोक जेथें हवे तेथेंच आहेत. त्याबरोबर गीतेंतील अध्यात्मज्ञान सर्वकर्मविरोधी नसून, आवश्यक कर्तव्यकर्मांच्या आचरणाशीं सुसंगत आहे हेंहि ध्यानांत येईल. याचें सविस्तर विवेचन उत्तरार्धांत निरनिराळ्या प्रकरणांत आढळेल.

उत्कृष्टपणें दिग्दर्शित केली आहे. या अशा 'समाधि'–अवस्थेंत बुद्धि 'अचल' करण्याचा आदेश प्रस्तुत श्लोकाच्या उत्तरार्धांत दिला आहे.

अशा प्रकारें प्रस्तुत श्लोकांतील पूर्वार्धाचा व उत्तरार्धाचा, 'निश्चला'चा व 'अचला'चा, हा वेगवेगळा अर्थ केला म्हणजे गीतोक्त योगाचें, व त्याचप्रमाणें अर्जुनाच्या मोहाचेंहि, वास्तव स्वरूप नीट ध्यानात येतें. अर्जुनाचा वैचारिक भ्रममोह दूर होऊन त्याची बुद्धि त्या धर्मयुद्धस्वरूपी आवश्यक कर्तव्याचे ठायीं निश्चल म्हणजे संशयरहित अर्थात् पक्की होणें प्रथम अत्यावश्यक होतें. आणि एकदा हें युद्ध करणें हेंच योग्य आहे इतका ठाम निश्चय घेतल्यावर, मग तें निष्काम निरहंकार स्वरूपी शुद्ध वृत्तीनें करणें ही पुढची पायरी या उभय अंगानीं युक्त होऊन केलेलें कर्म म्हणजे आदर्श योगस्थ कर्म होय. किंवा निराळ्या व्यापक भाषेत बोलावयाचें म्हणजे यथार्थ ज्ञान व शुद्ध वृत्ति याचा संगम म्हणजे योगावस्था अथवा यौगिक जीवन होय !

ती 'श्रुति' म्हणजे भोगपर वेदवचनें नव्हे

जे या श्लोकाच्या उभय ओळींचा एकमेव रोख निष्कामतेकडेच पाहतात त्याच्यावर 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' या पदाचा चुकीचा अर्थ करण्याची आपत्ति येते. यातील श्रुति शब्दांत त्यांना (श्लोक २–४२, ४३, ४४ मधील) स्वर्गपर भोगैश्वर्यपर वेदवचनें दिसतात.[१] आमच्या मतें हा संबंध बरोबर नाहीं. "तुझी श्रुतिविप्रतिपन्न झालेली बुद्धि" असें श्रीकृष्ण अर्जुनास म्हणतात, त्या-वेळीं 'स्वर्गादि सुखाच्या, भोगैश्वर्याकांक्षेच्या नादीं लागून बावरलेली, काम-ग्रस्त झालेली तुझी बुद्धि' असा त्यांचा आशय आहे काय? अर्जुन युद्धविरोध करताना या अशा स्वर्गादिसुखाच्या मागें लागला तरी होता काय? तो तर त्रैलोक्याचें राज्य मिळालें तरी मी हें युद्ध करू चाहत नाहीं असें स्पष्ट म्हणत आहे ! ज्या कामपर वेदवचनाचा उल्लेख श्लोक २–४२, ४३, ४४ मध्यें आहे त्यांच्या श्रवणानें जर अर्जुनाची बुद्धि बावरलेली असती तर त्याची युद्ध-विरोधाची मीमांसा निराळीच झाली असती. या युद्धानें मला स्वर्गसुख

१ उदाहरणार्थ, पुढील पुस्तकांतील या श्लोकावरील टीका पहा: लो. टिळककृत 'गीतारहस्य'; गीताप्रेसप्रकाशित 'श्रीमद्भगवद्गीता' (हिंदी); चिं. गं. भानूकृत श्रीमद्भगवद्गीता, Bhagvadgita by Telang; इ. इ.

मिळणार नाहीं म्हणून मी लढू चाहत नाहीं असें तो म्हणाला असता; देवाच्या स्वर्गीय साम्राज्याचें आधिपत्य मिळणार असलें तरीहि हें युद्धकर्म मला नको (पाहा २–८) असें म्हणाला नसता. पण इतकें कशाला, त्याची वृत्ति त्या क्षणीं सकाम असती तर पृथ्वीवर निष्कंटक राज्यभोग प्राप्त करून देणाऱ्या या युद्धाला त्यानें मुळात नकार दर्शविलाच नसता, त्या भोगानींच तो प्रथम आकर्षित होऊन राहिला असता. परंतु वस्तुस्थिति अशी होती कीं, ऐहिक किंवा पारलौकिक कोणत्याच सुखभोगाच्या आसक्तींतून त्याचा हा युद्धनिरोधरूपी मोह निर्माण झाला नव्हता. भोगैश्वर्यपर श्रुतिवचनामुळें त्याचा हा भोगविरोधी मोह निर्माण झाला होता असें म्हणणें हा वदतोव्याघातच होय!

अर्जुनास मोहित करणारी ' श्रुति ' कोणती ?

यासाठीं वरील श्लोकांतील ' श्रुतिविप्रतिपन्ना 'चा संबंध सकाम कर्में वर्णन करणाऱ्या वेदवचनाकडे ग्यावणें योग्य नाहीं. त्यांतील ' श्रुति ' शब्दाचा संबंध पहिल्या अध्यायात स्वकुलनाशाचे नानाप्रकारचें दुष्परिणाम सांगून झाल्या वर समारोप करताना अर्जुनानें काढलेल्या "नरके नियत वासो भवतीत्यनुशुश्रुम" (१–४४) या उद्गारांतील 'अनुशुश्रुम' या शब्दाशीं आहे हें वाचकांनीं ध्यानात घेतल्यास श्लोक ५२ च्या दुसऱ्या आणि वरील श्लोकाच्या पहिल्या ओळीचा आशय बरोबर लक्षात येईल! या कृत्याचे एवढे परिणाम पाहतां हें केल्यास आम्ही नरकात जाऊ असें त्यानें ऐकलें होतें; मग तें शब्दशः 'श्रुतींत' म्हणजे वेदात असो किंवा स्मृतींत असो किंवा इतरत्र कोठें असो [1] आणि या त्यानें ऐकलेल्या वचनाचा

१ श्री महादेव देसाई यांच्या मतानें या 'श्रुति' शब्दाचा संबंध युद्धापूर्वी धृतराष्ट्रानें पांडवास या युद्धापासून परावृत्त करण्यासाठीं पाठविलेल्या अनेक संदेशांशीं (उद्योगपर्व अध्याय २२-२७) असावा, पाहा The Gita according to Gandhi, P. 161. पण हा असा संबंध असला तरी तो अप्रत्यक्ष असूं शकेल श्रीकृष्णानें ' श्रुतिविप्रतिपन्ना ' म्हटलें तें अर्जुनाच्या ' अनुशुश्रुम 'ला उद्देशून म्हटलें अर्जुनाच्या मनात ' अनुशुश्रुम ' म्हणताना नक्की कशावर रोख होता हें गीतेनें स्पष्ट केलें नाहीं, बहुधा त्याच्या मनासमोर असत धृतराष्ट्राचे ते संदेश असतील, आणि शिवाय असत वेदस्मृतिपुराणादिकापासून प्राप्त झालेलें सर्वसाधारण ज्ञान असा त्याचा आशय असेल असें आम्हास वाटतें ' इति अनुशुश्रुम ' हा शब्दप्रयोगहि या अर्थाशीं अधिक जुळतो, परंतु तें काहीही असलें तरी श्लोक २-५३ मधील श्रुति शब्द केवळ

संबंध स्वर्गभोगविषयक आकांक्षेशीं नसून नरकविषयक भयाशीं आहे. सामान्य परिभाषेत अनेक प्रसंगीं स्वर्गाचा अभाव म्हणजे नरक व नरकाचा अभाव म्हणजे स्वर्ग असें मानण्यात येत असल्यानें, अर्जुनाची नरकाबद्दलची अनिच्छा म्हणजे पर्यायाने स्वर्गसुखाची इच्छाच होय असा अर्थ अनेक भाष्यकार करतात. परंतु मागील प्रकरणात आपण पाहिल्याप्रमाणें हा समज बरोबर नाहीं. स्वर्गसुखाविषयीं अनासक्ति शिकविणारे गीताकार नरकवासाविषयीं उदासीनता न शिकविता पूर्ण तिरस्कारच व्यक्त करितात. नरकाला त्याज्य मानणे, नरकाविषयीं अनिच्छा किंवा भय बाळगणें, हे गीतेच्या मतानें योग्य व आवश्यकच आहे. नरकाला त्याज्य मानून शिवाय स्वर्गसुखासाठींहि आसक्ति ठेऊ नका हें त्याचें सांगणे आहे. अर्जुन नरकवासाला भ्याला यात श्रीकृष्णाने काहींहि गैर म्हटलेलें नाहीं हे अवश्य ध्यानात ठेवलें पाहिजे; मात्र या युद्धकर्मानें तू नरकास जाशील ही तुझी समजूत चुकीची आहे इतकेंच त्यानें त्याच्या मनावर बिंबविलें. त्याची 'श्रुतिविप्रतिपन्नता' श्रीकृष्णानें दूर केली ती ही[१]. अर्जुनाच्या बुद्धीचा

शब्दश श्रुति म्हणजे वेद वचनासाठीं नाहीं. 'या विषयासंबधीं जेथून कोठून तू ऐकले असेल तें' असा त्याचा व्यापक अर्थ आहे. श्लोक २-५२ मधील "श्रोतव्यस्य श्रुतस्यच" या शब्दप्रयोगावरूनहि याच अर्थास पुष्टि मिळते अर्जुनानें पहिल्या अध्यायात या युद्धावर घेतलेल्या आक्षेपात धृतराष्ट्रप्रेरित संजयाच्या मुद्याचा कमा स्पष्ट प्रतिध्वनि दिसतो हें पंडित सातवळेकरानीं सविस्तर उतारे देऊन दाखविले आहे (श्रीमद्भगवद्गीता-पुरुषार्थबोधिनी टीका, द्वितीयावृत्ति, पृष्ठ ६१ ६४) मात्र अत्यंत विस्मयाची गोष्ट अशी कीं, अर्जुनाच्या बुद्धाला मोह पाडणारी ही श्रुति म्हणजे संजयाचे त्यानें ऐकलेले मुद्दे असें एकीकडे म्हणणारे श्री सातवळेकर (सदर पृ १४३) त्याच पृष्ठावर ही 'श्रुति' म्हणजे 'भोगाच्या वर्णनाचे श्रवण' असाहि अर्थ देतात! पण संजयाच्या मुद्यांत भोगवर्णन आहे कीं (कपटाची अगर सचोटीची) भोगनिंदा आहे? संजय तर पांडवाना स्पष्टपणें भोगपराङ्मुख करून दयाक्षमादि सद्गुणाचा उपदेश करीत आहे वाचकानीं संजयाचे ते उद्गार अवश्य पाहावे

१ श्रीशंकराचार्यांनीं 'श्रुतिविप्रतिपन्ना'चा अर्थ पुढील काहींसा संदिग्ध पण सुंदर शब्दात व्यक्त केला आहे. "अनेकसाध्यसाधनसंबन्धप्रकाशनश्रुतिभिः श्रवणैर्विप्रतिपन्ना नानाप्रतिपन्ना श्रुतिविप्रतिपन्ना विक्षिप्ता" यांत भोग किंवा काम यांचाच स्पष्ट रोख नसून, मोक्ष व नरक यांशीं या प्राप्त युद्धाचा व युद्धत्यागाचा साध्यसाधन संबंध (भलत्याच प्रकारें) सांगणाऱ्या वचनानीं घावरलेली बुद्धि

ऐकलेल्या वचनांनीं घोंटाळा होऊन त्यानें या युद्धकर्माचा नरकाशीं जोडलेला संबंध श्रीकृष्णानें तोडला, त्याची स्वर्गभोगासक्ति दूर करण्याचा मुख्य प्रश्न नव्हता. कारण त्याच्या मोहाचा उगम अशा भोगासक्तींत नव्हताच. या युद्धाविरुद्ध त्याची तक्रार हें मला स्वर्गसुखापासून किंवा ऐहिक भोगापासून वंचित करील अशी नसून, 'न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे' (१–३१) अशी आहे. त्याला या युद्धांत आत्मकल्याण, आत्महित दिसत नव्हतें. आणि नरक म्हणजे घोर नैतिक अधःपात, आत्मकल्याणापासून आत्यंतिक पराङ्मुखता

याप्रमाणें उपरोक्त श्लोकाच्या पहिल्या अर्धाचा रोख अर्जुनाच्या मनात हें युद्धकर्म अश्रेयस्कर, पापस्वरूपी, मोक्षविरोधी आहे असा जो बौद्धिक भ्रम उत्पन्न झाला होता त्याच्यावर आहे. हा भ्रम दूर करून त्याला युद्धप्रवण करणें हें श्रीकृष्णाचें प्रथम आणि अत्यंत महत्त्वाचें उद्दिष्ट होतें. समूळ युद्ध-त्यागापेक्षा सकाम होऊन का होईना पण हें युद्ध कर हा त्याचा अर्जुनास पहिला आदेश आहे (२ ३७) अर्थात् यापेक्षा अधिक श्रेष्ठ मार्ग म्हणजे निष्काम व निरहंकार होऊन हें युद्ध करणें हा त्याचा पुढचा आदेश आहे वरील श्लोकाच्या पहिल्या ओळींत कर्तव्यविषयक बौद्धिक संशयराहित्य म्हणजे निर्मो हता सांगितली असून, उत्तरार्धात 'समाधावचला' पदानें (निष्कामता व निरहंकारिता यामध्ये) आदर्श पूर्ण साम्यावस्था सूचित केली आहे. पुढें अर्जुनानें प्रश्न केल्यावरून याच 'समाधावचला' स्थितीचें सविस्तर वर्णन केलें आहे. आणि मौज अशी कीं तें वर्णन ऐकल्यावर, श्लोक २५३ च्या अर्थाबाबत उपरिनिर्दिष्ट भाष्यकाराची जी चूक झाली आहे तीच स्वतः अर्जुनाचीहि झाली! त्यालाहि श्रीकृष्णाच्या उपदेशात सुखदुःखविषयक समत्वबुद्धीची एकमेव शिकवण दिसू लागली त्या श्लोकातील उत्तरार्धात ती अंतर्भूत असली तरी वर दर्शविल्याप्रमाणें पूर्वार्धात आवश्यक कर्तव्यकर्म करण्याचा आग्रहहि व्यक्त झाला आहे याचें विस्मरण पडून, स्थितप्रज्ञतेचें वर्णन संपताच तिसऱ्या अध्यायाचे प्रारंभीं त्यानें शंका विचारली कीं :

असाहि आशय संभाव्य आहे! रामानुजाचार्यांनी "श्रुतिविप्रतिपन्ना'चा अर्थ अगदींच वेगळा, 'विशेष पात्र झालेला' असा सद्गुणदर्शक केला आहे, व 'श्रुति'चा अर्थ ते "आमच्या (कृष्णाच्या) या उपदेशाचें श्रवण" असा करितात! पूर्वीच्या संदर्भाशीं (श्लोक २-५२ च्या उत्तरार्धाशीं) हा अर्थ पूर्ण विसंगत आहे!

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन
तत्किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ॥ ३-१ ॥

[जनार्दना, जर तुझ्या मताप्रमाणें नुसत्या कर्मापेक्षा (साम्यवात स्थित अशी) बुद्धि अधिक श्रेष्ठ आहे तर, केशवा, मला या घोर (युद्ध) कर्माचा आदेश का देत आहेस ?]

समत्वबुद्धि हें श्रीकृष्णोक्त बुद्धियोगाचे स्वरूप असले तरी कार्यकर्मपरताहि त्यात समाविष्ट आहे हें तो विसरला. 'समत्व योग उच्यते' (२ ४८) अशी व्याख्या करणारे गीताकार लागलीच तिला पूरक म्हणून 'योगः कर्मसु कौशलम्' (२-५०) अशी दुसरी व्याख्या देण्याचेहि चुकले नाहींत. गीतेतली समत्व बुद्धि व स्थितप्रज्ञता सर्वकर्मत्यागपर नसून प्राप्त परिस्थितींत आवश्यक अशा कर्तव्याच्या पालनपर आहे.

गीतोपदेशांत निष्कामतेचें स्थान

या स्थळीं पुढें जाण्यापूर्वी एका संभाव्य महत्त्वाच्या आक्षेपाचा विचार करणें आम्हाला आवश्यक वाटते. अर्जुनाच्या मोहाचा उगम जर कामात नव्हता तर गीतेंत जागजागीं निष्कामतेची शिकवणूक का आढळते ? दुसऱ्या अध्यायाचे शेवटीं स्थितप्रज्ञतेच्या–समत्वबुद्धीच्या–वर्णनात निष्कामतेची महती तर सांगितली आहेच, पण त्या शिवाय तिसऱ्या अध्यायाचे शेवटीं पुनः कामक्रोधाचे दुष्परिणाम वर्णन करून,

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना
जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ३-४३ ॥

[याप्रकारें बुद्धीच्याहि पलीकडे असलेल्या (आत्मतत्त्वा) ला ओळखून व स्वतः स्वतःला आवरून, अर्जुना, दुर्दम अशा या कामरूपी शत्रूला तू नष्ट कर] असा कामनाशाचा आदेश अर्जुनास दिलेला आहे. अर्जुनाचा मोह निष्काम होता तर असा आदेश त्याला कशाला ?

या आक्षेपाचें निरसन असें. निष्कामता हें गीतेचें सर्वप्रथम तात्पर्य नाहीं असें आमचें म्हणणें आहे; गीतेंतील शिकवणुकींत निष्कामतेला मुळींच स्थान नाहीं असें आमचें म्हणणें नाहीं. 'तस्माद्युध्यस्व भारत' (२-१८), 'युद्धाय कृतनिश्चयः उत्तिष्ठ (२-३७), 'नियतं कुरु कर्म त्वं' (३-८)–स्वधर्म-

त्यागापेक्षा तें सकामतेनें का होईना पण करणें हें अधिक श्रेष्ठ—हा श्रीकृष्णाचा अर्जुनास पहिला आदेश असून, "दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय" (२ ४९)—सकाम कर्तव्यकर्मापेक्षा निष्काम कर्तव्यकर्म अधिक श्रेष्ठ—हा त्याचा दुसरा आदेश आहे. अर्थात् या दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे गीतोक्त आदर्श जीवनात निष्कामतेला नतरचें पण आवश्यक स्थान कसें आहे हें ध्यानांत येईल. अर्जुन हा क्रम विसरून शुद्धबुद्धीलाच प्रथम किंबहुना एकमेव स्थान देऊ लागल्यामुळें त्यानें तिसऱ्या अध्यायाचे प्रारंभीं उपरोक्त शंका विचारली व श्रीकृष्णान त्याची चूक त्याच्या ध्यानांत आणून दिली.

अर्जुनाला निष्कामतेची ही अशी दुय्यम शिकवण देणें त्याच्या मनःस्थितीकडे पाहता आवश्यकहि होतें. अर्जुनाच्या त्या कर्तव्यविषयक व्यामोहाचा उगम कामविकारात नसला तरी त्याच्या मनातले सर्व काम समूळ भस्म झाले नव्हते हेंहि आम्हीं मागें म्हटलेंच आहे. किंबहुना या युद्धास तो राज्यसुखलोभार्थ प्रवृत्त झाला होता असें तो स्वतःच कबूल करीत आहे (१-४५). हा राज्यसुखलोभ आता आपल्यास मोक्षापासून वंचित करून नरकाकडे घेऊन जात आहे असें त्याला वाटल्यामुळेंच तो आता कचरला व अंतिम कल्याणाच्या तुलनेंत सुखोपभोग कमी लेखून तो युद्धपराङ्मुख झाला, परंतु अशी काही शंका न येतीं तर अर्जुन सुखोपभोगाचा तो मार्ग सोडताच असें नव्हे. याप्रमाणें त्या क्षणीं त्याच्या मनांत कामविकार प्रबल नसला तरी तो पुनः पुढें जोर करणें अशक्य नव्हतें. यासाठींच 'कसेंहि कर पण हें कर्तव्यकर्म कर' असें अर्जुनाला प्रथम सांगितल्यावर ('तस्माद्युद्ध्यस्व भारत'-२-१८) पुढें जाऊन त्याच्या शाश्वत कल्याणार्थ त्याला निष्कामतेचा उपदेश देणें आवश्यकच होतें. या विशिष्ट क्षणीं अर्जुन निष्काम होता, त्रैलोक्यराज्यसुख व निःशस्त्र अप्रतिकार अवस्थेंत बाणांनीं शरीर विद्ध होऊन कणाकणानें मृत्यु पावण्याचें महान कापालेश या उभय सुखदुःखद्वंद्वाविषयीं तो सारखीच उदासीनता प्रदर्शित करीत होता, तरी तेवढ्यानें त्याचें शाश्वत कल्याण होणारें नव्हतें. ही स्थिति कायम टिकणें आवश्यक होतें. त्याची बुद्धि निष्कामतेंत त्या क्षणापुरती प्रवेश करती झाली होती तरी ती तेथें "अचला" होणें आवश्यक होतें! समत्वबुद्धीचा उपदेश ऐकल्यावर अर्जुनाची शंकाहि विचारात घेण्यासारखी आहे :—

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन
एतस्याहं न पश्यामि चञ्चलत्वात् स्थितिं स्थिराम् ॥६-३३॥

[मधुसूदना ! समत्वबुद्धिरूपी (विचाऱ्या साम्यस्थितीचा) हा जो योग तुम्हीं सांगितला तो मनाच्या चचलतेच्या कारणामुळें स्थिर टिकेल असे मला दिसत नाहीं.] ही समत्वस्थिति मला प्राप्त होणेंच शक्य नाहीं असें अर्जुनास वाटत नाहीं, परंतु ती कायम कशी टिकेल याविषयीं त्याला शंका आहे. गीतोपदेशकालीं अर्जुनाची अवस्था निष्काम होती या आमच्या विधानास पोषक असेच हे अर्जुनाचे उद्गार आहेत. अर्जुनाच्या शंकेवर श्रीकृष्णाचें उत्तर असें :—

असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्
अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥ ६-३५ ॥

[अर्जुना, मन हें चंचल व निग्रहास कठीण आहे यात संशय नाहीं परंतु, हे कुंतीतनया, अभ्यास व वैराग्य यांच्या योगें तें स्वाधीन ठेवता येतें.] अर्जुनाच्या चिरंतन कल्याणार्थ हा अभ्यासाचा व वैराग्याचा मार्ग त्याला सांगणें आवश्यक होतें. अर्जुनाच्या मनात त्या क्षणीं प्रविष्ट झालेली निष्कामता तात्कालिक व आकस्मिक होती, तिची बैठक शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाची नव्हती. ती कायम टिकविण्यासाठीं तिला तात्त्विक विवेचनाचा आधार आवश्यक होता.

अर्जुनमोहाचा कामाशीं विरोधी संबंध !

परंतु गीतेंतील प्रतिपादनांत निष्कामतेचा उपदेश येण्याच्या कारणाचें याहून अधिक सूक्ष्म विवेचन आवश्यक आहे. अर्जुनाच्या तात्कालीन मोहाचा उगम कामात नसला तरी त्या मोहाचा कामाशीं एक विलक्षण प्रकारचा संबंध आला होता. अर्जुनाचा युद्धविरोधस्वरूपी मोह कामातून, किंवा कामासाठीं, उद्भवला नव्हता तरी तो कांहीं अंशीं कामामुळें उद्भवला होता ! तो विरोध 'कामहेतुक' नव्हता; कांहीं एक कामवासना संतुष्ट करण्यासाठीं म्हणून अर्जुन युद्धास नकार देत होता असें नव्हतें. माझ्या कामेच्छेंत हें युद्ध प्रत्यवाय आणीत आहे सबब मी या युद्धापासून पराङ्मुख होऊं चाहतो अशी त्याची 'कामकारत' भूमिका नव्हती. पण तरीही त्याच्या मनात तो युद्धद्वेष निर्माण करण्यांत कामाचा अप्रत्यक्ष हात होता. कारण तो विरोध कामासक्तीतून उत्पन्न

झाला नसला तरी कामविरोधानें उद्भवला होता। आम्ही मागें म्हटल्याप्रमाणें अर्जुनाच्या मनाला या युद्धकर्मांत होऊं घातलेला स्वजनवधच केवळ टाळत होता असें नव्हे, तर त्याबरोबरच हा स्वजनवध आम्ही आमच्या 'राज्यसुखलोभार्थ'–आमच्या भोगासक्तिप्रीत्यर्थ, कामतुष्ट्यर्थ–करण्यास उद्युक्त झालों आहों हें शल्य त्याच्या मनाला अधिकच असह्य झालें होतें :

अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम्
यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

आमच्या कामासक्तीनें आम्हाला कोठपावेतों खचत आणलें हें पाहून त्याला शिसारी आली, व त्या क्षणीं तो निष्काम झाला। पृथ्वीवरचेंच तर काय परंतु त्रैलोक्याचेंहि राज्यसुख मला नको, उलट असल्या कष्टप्रद अशा देहत्यागाचें दुःखहि सोसण्यास मी तयार आहे असे निर्वाणीचे उद्गार तो काढूं लागला। परंतु त्याचबरोबर दुर्दैव असें झालें कीं, हें स्मशानवैराग्य किंवा ही आत्यात्मिक उद्भवलेली निष्कामता मुळांत वाईट नसली, तरी अत्यंत चमत्कारिक अशा कर्मधर्मसंयोगानें ती अर्जुनाला कर्तव्यत्यागरूपी मोहाकडे घेऊन जाऊं लागली। कामविरोधाच्या त्या अति तीव्र झटक्यांत देह व आत्मा यांच्या स्वरूपभेदाच्या विस्मृतीची भर पडून तो दैहिक मृत्यूला व्यक्तिनाश मानूं लागला, व म्हणून हें घोर कर्म करणेंच नको असें त्याला वाटूं लागलें. आणि याचाच श्रीकृष्णास संताप आला। त्यांना अर्जुनाच्या ठायीं दिसलेलें 'क्लैब्य' (२-३) हें होतें. कामविषयक घृणेनें त्यानें एखादें स्वाभाविक वाईट म्हणजे अकार्य असलेलें कर्म सोडलें असतें तर असा कांही प्रश्न उद्भवला नसता. परंतु युद्धार्थ रणभूमीकडे येतांना सकामवृत्तीनें तो या युद्धासाठीं उद्युक्त झाला होता, व जेव्हा स्वजन (इष्ट) वधाचा प्रत्यक्ष प्रसंग समोर ठाकला तेव्हां स्वतःच्या सकामते बरोबरच त्या धर्मयुद्धकर्तव्याचाहि त्याला वीट आला। ह्या महायुद्धाचें आपली कामप्राप्ति (राज्यसुखलोभ) हेंच एकमेव प्रयोजन आहे असा त्याच्या बुद्धीला एक भ्रम पडला, व शिवाय या युद्धांत मनुष्याच्या देहावर होणाऱ्या आघातांनीं ह्या माझ्या कुलांतील व्यक्तीच नाश पावतील, वधिल्या जातील, व असा कुलक्षय नेहमींच त्याज्य असतो असा त्यावेळीं त्याच्या बुद्धीला आणखी भ्रम पडला. या सर्व भ्रमामुळें साहजिकच आपल्या कामवासनेबरोबर त्या धर्मयुद्धाचाहि त्याग करावयाचा विचार तो करूं लागला. आणि यासाठींच, हं

युद्ध केवळ तुझ्या सुखोपभोगप्राप्त्यर्थ आहे ही तुझी समजूतच मुळात चूक असून वस्तुतः नियतीच्या अटळ योजनेचा हा एक भाग आहे, तू कर्तृत्वाहंकारयुक्त होऊन जबरदस्तीने स्वतःला या युद्धापासून परावृत्त करण्याची चेष्टा केली तरी प्रकृति हे युद्ध घडवून आणल्याशिवाय राहणार नाहीं; मी म्हणजे अनादि अनंत कालपुरुषानें हे योद्धे आधींच मारले असून या धर्मयुद्धांत तू एक निमित्तमात्र आहस, आणि अध्यात्मज्ञानाच्या दृष्टीने पाहिले तर या युद्धांत भाग घेऊन मरणाऱ्या व्यक्तींचें फक्त 'देहांतर' होईल, त्यांचे आत्मे पूर्वीप्रमाणेंच अबाधित राहतील, इत्यादि युक्तिवाद सांगून भगवंतांनीं अर्जुनाच्या बुद्धीचें "मोहकलिल" दूर सारलें व त्याला कर्तव्यपरायण केलें!

त्या मोहाचा उगम

अर्जुनाच्या बौद्धिक मोहाचा कामाशीं हा असा उलटा व आंशिक संबंध असून तो नीट ध्यानांत न घेतल्यानेंच अनेकांचा घोटाळा होत असतो. त्याचा तो मोह कामसिद्ध्यर्थ नसून काम टाळण्यासाठीं होता, म्हणजेच तो निष्काम मोह होता कामापासून दूर पळण्याच्या भरांत तो कर्तव्यापासून दूर पळू पाहत होता! जर तो या युद्धाकडे पूर्वीपासूनच निष्कामदृष्टीनें पाहत असता तर हा असा कर्तव्यद्वेषरूपी मोह त्याला कदाचित् या प्रसंगीं झाला नसता; मात्र तेवढ्यानेंच तो मोह पूर्ण असंभाव्य झाला असता असें नव्हे हें देखील ध्यानांत घेतलें पाहिजे. तो मोह कामजन्य नव्हता यांत तर संशय नाहींच, परंतु तो पूर्णांशानें कामविरोधजन्यहि नव्हता. कामविरोधाचा त्या मोहाशीं केवळ आंशिक संबंध होता. त्या मोहाच्या उत्पत्तीला अर्जुनाच्या मनांत एकाएकीं उद्भवलेला कामविरोध हें एक तात्कालिक निमित्त झालें होतें, परंतु त्या मोहाचें प्रमुख कारण वेगळेंच होतें. अर्जुनाच्या बुद्धींत दैहिक अंत व व्यक्तीचा नाश यांसंबंधांत झालेला अज्ञानजन्य घोटाळा हें त्या मोहाचें एक मुख्य उगमस्थान होतें. अर्जुनाच्या मोहामागील मुख्य दोष सकामता किंवा कामद्वेष नसून, देहात्मवाद किंवा आत्मानात्मविचाराचा अभाव हा एक दोष, व दोन नीतिनियमांत (स्वजनविषयक अहिंसा व क्षत्रियोचित धर्मयुद्धकर्तव्य यांत) संघर्ष आला असतां त्यांतला कोणता पाळावा व कोणता मोडावा हें बुद्धीस नीट न कळणें, हा दुसरा असे ते दोष होते. मी यांना मारणार, हे माझ्या हातून मरणार, किंवा यांच्या हातून निःशस्त्रावस्थेत मी मरणार इत्यादि

विधानांना शब्दशः सत्य मानण्यात व्यक्त होणारें अज्ञान हें त्याच्या मोहाचें एक मूळ उगमस्थान होतें. ऐनवेळीं रणांगणावर अर्जुनाच्या मनातलें हें सुप्त अज्ञान दबलून वर आलें, व त्यांतच कामविरोधाची भर पडली! हा कुलवध, हा आप्तनाश, ही गुरुहत्या—हें सारें घोर कर्म आणि तेंहि स्वतःच्या राज्यसुखलोभादि कामेच्छेप्रीत्यर्थ करावयाचें;—या कल्पनेच्या निघर्षातून कर्तव्यव्यामोह निर्माण होऊन अर्जुनाला कामेच्छेबरोबरच युद्धाचाहि वीट आला! अर्जुनाच्या मोहाचा अध्यात्मविषयक अज्ञानात असलेला हा उगम लक्षात घेऊनच श्रीकृष्णांनीं चवथ्या अध्यायात आत्मज्ञानाची थोर महती वर्णन करून नंतर म्हटलें—

> यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पांडव
> येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥ ४-३५ ॥

[जें परम ज्ञान प्राप्त झाल्यावर, हे पांडवा, तुला हा असा मोह पुनः होणार नाहीं व सर्व प्राणिमात्राला तू माझ्या ठायीं व त्याचप्रमाणें आपल्याहि ठायीं पाहशील.] अर्जुनाच्या मोहाच्या स्वरूपावर या श्लोकानें स्वच्छ प्रकाश पडत आहे! आत्मस्वरूपविषयक अज्ञानामुळे तो एका कार्य कर्माला अकार्य समजू लागला होता.

कामामुळे आणि कामांतून यांतील भेद

अर्जुनाचा मोह कामासाठीं किंवा कामांतून उद्भवला नव्हता, पण काहीं अंशीं कामामुळे—कामविरोधासाठीं किंवा कामविरोधांतून—उद्भवला होता, या आमच्या विधानांतील आशय आता ध्यानीं येऊ शकेल असा विश्वास वाटतो. गीतातात्पर्यनिर्णयार्थ तो विशेष महत्त्वाचा आहे. त्याच्या अधिक स्पष्टीकरणार्थ एकदोन उदाहरणें घेऊ. एक प्रवाशी योग्य वाटेनें चालला असता त्याला व्याघ्रदर्शन झालें व त्यामुळें भिऊन त्यानें आडवाट स्वीकारली आणि तो खड्यात पडला. आता या प्रवाशाचा सन्मार्गत्याग (व असन्मार्गस्वीकार) व्याघ्रदर्शनामुळें घडून आला होता तरी व्याघ्रदर्शनासाठीं नव्हता हें उघड आहे. व्याघ्रदर्शन व्हावें म्हणून त्यानें राजमार्ग सोडला नव्हता तर तें होऊ नये एतदर्थ तो मार्गत्याग होता. तद्वत् कामप्राप्तीकडे जाव म्हणून नव्हे तर कामापासून दूर राहावें म्हणून अर्जुन कर्तव्यत्याग करू पाहत होता! कामेच्छातुष्टि हें त्या मोहाचें उद्दिष्ट नव्हतें. वरील प्रवासी जर शिकारी असेल, व अपघट व्याघ्रदर्शन होतांच शिकारीची इच्छा मनात उद्भवून वाघ अधिक

स्पष्ट दिसावा या हेतूनें तो वाट सोडून आडमार्गास वळला असेल तर हा मार्गत्याग व्याघ्रदर्शनामुळेंच नव्हे तर त्यासाठीं व त्यातून उद्भवला असें यथा र्थतेनें म्हणता येईल परंतु आपल्या प्रवाशाचा मार्गत्याग या स्वरूपाचा नाहीं त्याचा राजमार्गत्याग व्याघ्रदर्शनातून नव्हे तर व्याघ्रदर्शनविरोधातून उद्भवला आहे. आणि तो व्याघ्रदर्शनातून उद्भवला अशी भाषा वापरण्याचा कोणीं आग्रहच धरला, तर ज्या अर्थानें त्या भिकाऱ्याचा मार्गत्याग व्याघ्रदर्शनातून उद्भवलेला म्हणता येईल त्या अर्थानें या प्रथम प्रवाशाचा मार्गत्याग व्याघ्र दर्शनोत्पन्न नसून, या दोन मार्गत्यागाचा व्याघ्रदर्शनाशीं अगदीं वेगवेगळ्या स्वरूपाचा संबंध आहे इतके तरी अवश्य ध्यानात घेतलें पाहिजे.

ध्यायतो विषयान्पुंसः संगस्तेषूपजायते
संगात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ २-६२ ॥
क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ॥ २-६३ ॥

या क्रमात मोहाचा कामाशीं ज्या प्रकारचा संबंध दाखविला आहे त्या प्रकारचा संबंध अर्जुनाच्या मोहाचा कामाशीं नसून त्याच्या उलट आहे.

एक सुलभ दृष्टांत

बरें, अर्जुनाच्या मोहावस्थेशीं अधिक सदृश असं दुसरेंहि एक उदाहरण पाहा. एक शस्त्रवैद्य स्वतःच्या व कुटुंबाच्या पोषणार्थ द्रव्य घेऊन गावातील रोग्याना योग्य उपचार करीत असता, एक दिवस त्याला असें आढळून आलें कीं, आपण मिळवीत असलेल्या द्रव्यानें उन्मत्त होऊन आपले स्त्रीपुत्र अनाचार करीत असतात या दृश्यानें त्याला वीट आला व यापुढें द्रव्यार्जनच नको असें त्यानें ठरविलें पण इतक्यानेंच थांबलें नाहीं ज्या क्षणीं त्याच्या मनात द्रव्यार्जनाचा वीट आला त्याच क्षणीं त्याच्या मनांत अशीहि एक कल्पना जागृत झाली कीं, शस्त्रक्रिया करून आपण रुग्णाऱ्या देहाला व्यर्थ पीडा देत असतो ! या मध्यंतरीच-शस्त्रवैद्याला अगदीं नामुष्कीच्या-विपरीत प्रज्ञा-मुळें त्याला आपल्या शस्त्रक्रियेचा धडाच निंद्य वाटू लागला, व त्यानें तो बंद केला. इतरास पीडा देणें हेंच आधीं वाईट, आणि त्यानेंहि स्वतःच्या द्रव्यसंपादनार्थ असें करणें तर फारच वाईट ! गावात दुसरा वैद्य नसल्यानें परिणाम असा झाला कीं, रोग्याना योग्य उपचार न मिळून जनता त्रस्त झाली. आतां येथें त्या वैद्याची चूक काय झाली ? त्याला द्रव्यार्जनाचा वीट आला याबद्दल

योणाचा आक्षेप असण्याचें कारण नाहीं, पण द्रव्यार्जनवृत्तीबरोबर तो आपल्या कर्तव्यालाहि निंद्य समजूं लागला व त्याचा त्यानें त्याग केला हा त्याला झालेला निष्काम मोह होय! द्रव्येच्छानिरपेक्ष म्हणजे निष्काम होऊन त्यानें स्वर्तव्य चालू ठेवावयास हवें होतें. द्रव्येच्छारहित तो आताहि झाला होता, पण त्याबरोबरच तो कर्तव्यत्याग देखील करूं पाहत होता, या प्रसंगीं पहिली वृत्ति कायम राहून–त्या निष्कामतेंत स्थिरचित्त होऊन–दुसरी वृत्ति मात्र जावी हाच सुज्ञानें अशा प्रसंगीं त्याला करावयाचा खरा उपदेश होय. आणि हेंच श्रीकृष्णानेंहि केलें आहे! इतकेंच काय, पण एक तर धंदा करणारच नाहीं आणि केलाच तर द्रव्यार्थ करीन, अशी भूमिका असेल तर द्रव्यार्थ म्हणजे सकाम होऊन का होईना पण आपला धंदा नीट चालू कर, बंद ठेवूं नकोस, असेंच त्याला सांगावें लागेल. धंदा मुळातच बंद ठेवण्यापेक्षा तो सकामतेनें करणें इष्ट, आणि तोच निष्कामतेनें करणें त्याहूनहि श्रेयस्कर असा हा तरतमभाव आहे. गीतेंतहि तोच अभिप्रेत असून, त्यास अनुसरून कर्तव्यपरायणतेस प्रथमस्थान व निष्कामतेस नंतरचें स्थान दिलेलें आहे.

निष्काम मोहाचे खरें स्वरूप

आता या वैद्याचा कर्तव्यत्यागस्वरूपी मोह कामजन्य नव्हता हें तर अगदींच स्पष्ट आहे. तो वैद्य कामापासून दूर पळूं पाहत होता. त्या गावाच्या पुढाऱ्यांना हातूनें तेथील जनतेस ग्रस्त करण्यासाठीं त्या वैद्यास एक लक्ष रुपयाची लालूच दाखवून धंदा बंद करावयास सांगितलें असतें, व जर वैद्य त्या आमिषाला बळी पडला असता तर मात्र तो मोह कामामुळेंच नव्हे तर कामासाठींहि झाला असता. त्याला नि.संशय कामोद्भव किंवा सकाम मोह म्हटलें असतें. आपल्या वैद्याचा–आणि अर्जुनाचा–मोह अशा अधमाधम स्वरूपाचा नाहीं, तो निष्काम मोह आहे. तो कामविरोधातून उद्भवला आहे. मात्र कामविरोध हेंहि त्याचें एकमेव उगमस्थान नव्हे. केवळ कामेच्छेबद्दल वीट इतकीच त्याची मनोभूमिका असती तर, तेंच कर्तव्य पण निष्कामतेनें करीत राहण्याबद्दलचा निश्चय त्यानें स्वत.च तत्क्षणीं घेतला असता. सकामता आणि निष्कामता हा कर्त्यांच्या वैयक्तिक मनोभूमिकेचा प्रश्न आहे. "अरेरे! द्रव्यार्जनार्थ आज पावेतों मी हा धंदा करीत आलों!" इतकाच जर त्या वैद्याचा आक्षेप असता, तर सहजच "तर मग आतां यापुढें हा धंदा द्रव्यार्जनाच्या हेतूनें न करितां

लोककल्याणार्थ कर म्हणजे झाले!" असे उत्तर त्याच्या स्वतःच्याच मनानें त्याला दिलें असतें, व त्याचें समाधान होऊन त्यानें धंदा बंद केलाहि नसता. परंतु त्या वैद्याला आपलें कर्तव्य केवळ सकाम म्हणूनच त्याज्य वाटू लागलें होतें असें नव्हे, तर तें त्याला स्वरूपतःच परपीडाकारक व म्हणून अकार्यहि वाटू लागलें होतें. निष्काम होऊन देखील हें कर्म करण्यालायक नाहीं ही त्याच्या मनाची समजूत होऊन बसली होती. आणि हेंच त्याच्या मोहाचें अज्ञानस्वरूपी प्रमुख उगमस्थान होय दुसऱ्याच्या अंगात शस्त्र भोसकणें हें एक पापकर्म आहे या त्यानें ऐकलेल्या सर्वसाधारण नियमानें 'श्रुतिविप्रतिपन्न' होऊन, वस्तुतः कार्य व धर्म्य अशा शस्त्रक्रियेलाहि तो निंद्य समजू लागला होता हा त्याच्या बुद्धीला भ्रम पडला होता आणि हा बौद्धिक घोंटाळा-अधर्म्य शस्त्रप्रहार व धर्म्य शस्त्रक्रिया यांची गल्लत-दूर करणारा उपदेश कोणी करेपावेतों त्याचा तो मोह नष्ट झाला नसता. वैद्यकीय शस्त्रक्रियेंत रुग्णाच्या शरीरात वैद्य शस्त्रप्रवेश करीत असला तरी तो प्रवेश फक्त शरीराच्या सडक्या भागात असतो, तो त्या रुग्णाचा खरा देह नव्हे, त्या शस्त्रक्रियेंत त्याच्या वास्तव देहाला आघात पोंचविण्याचा हेतु नसून, उलट या क्रियेनें तो मूळ देह अधिक सशक्तच होण्याचा संभव असतो, म्हणून वैद्यकीय शस्त्रक्रिया करणे म्हणजे रुग्णावर अधर्म्य 'शस्त्रप्रहार' करणें नव्हे, इत्यादि भेद त्या धर्मसंमूढचेत वैद्याला समजावून सांगणें आवश्यकच आहे. अर्थात् याबरोबरच तुला आता सकामतेचा हा जो तात्कालिक वीट आलेला आहे त्यात स्थिर व अचल होऊन यापुढें तू हें कर्तव्य पूर्ण निष्कामतेनेंच करीत जा, द्रव्यार्जनाची इच्छा ठेऊन करू नकोस, हेंहि सांगणें इष्टच आहे. किंबहुना आदर्श जीवनाच्या सर्वांगीण उपदेशाच्या दृष्टीनें तें आवश्यकहि आहे; कारण तो वैद्य या क्षणाला जरी निष्काम झाला होता तरी त्याची ती निष्कामता शास्त्रशुद्ध व तत्त्वविचारावर आधारभूत नसून केवळ आवेगस्वरूपी व तात्कालिक असल्यानें क्षणभंगुर ठरण्याचा संभव आहे. यासाठीं वैद्यकीय शस्त्रक्रिया हे एक स्वरूपतः योग्य व कार्यकर्म आहे या उपरोक्त उपदेशाबरोबरच, 'तुझा हा धंदा केवळ तुझ्या वैयक्तिक द्रव्यसंपादनार्थ नसून, विशाल समाजव्यवस्थेचें तें एक आवश्यक अंग आहे, व या दृष्टीनेंहि तें तुझें पवित्र अनिवार्य कर्तव्य आहे; त्यापासून तुला होणारें द्रव्यार्जन ही एकंदर मानवी जीवनाच्या दृष्टीनें एक अगदी गौण व आनुषंगिक बाब असून तिचा त्या कर्तव्यपालनाशीं आवश्यक संबंध नाहीं,

आणि शिवाय तूं यांच्यावर शस्त्रक्रिया करण्याचें अट्टाहासानें नाकारलें तरी तेवढ्यानेंच ती क्रिया पूर्णपणें बंद पडेल असेंहि नाहीं; समाज तुझ्याऐवजीं आणखी कोणाकडून आज ना उद्यां ती करवील्च; फार काय, पण या क्षणाला तू जरी स्वतःवर बलात्कारानें निग्रह करून घेतलास तरी तुझ्या स्वभावाला व प्रकृतीला न राहवून, तुझ्या या निग्रहाला न जुमानतां, तुझें सुप्त मन जागृत होऊन, तूं स्वतःच एखादे वेळीं एकाएकीं उठून तडकाफडकी ही क्रिया कशी-बशी करून टाकण्याचाहि संभव आहे; सारांश, ही क्रिया मीच करीन किंवा मी करणारच नाहीं किंवा मी होऊंच देणार नाहीं असा व्यर्थ अहंकार बाळगूं नकोस", इत्यादि अमूल्य उपदेशहि त्या वैद्याला कोणी केला तर तो त्याचा खरा मार्गदर्शकच ठरेल! मात्र प्रथम स्थान "ही शस्त्रक्रिया म्हणजे स्वरूपतः एक योग्य कर्म असल्यानें तें तूं केलें पाहिजे" या उपदेशाला, व नंतरचें स्थान "ही शस्त्रक्रिया तू निष्काम व निरहंकार होऊन कर" या आदेशाला!

प्रकरण आठवें



अर्जुनमोहाचें श्रीकृष्णकृत निरसन



अर्जुनाला पडलेला मोह कोणत्या स्वरूपाचा होता, व त्याची बुद्धि 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' झाली होती म्हणजे ती नक्की कोणत्या दिशेनें विचार करूं लागली होती, हें मागील प्रकरणांतील विवेचनावरून यथार्थतेनें ध्यानांत येऊं शकेल असा विश्वास वाटतो. तो मोह कामोद्भव व कामस्वरूप नसून विवेचक बुद्धीला पडलेल्या घोटाळ्याच्या स्वरूपाचा होता. त्या मोहप्रसंगीं अर्जुन कामाच्या दिशेनें जाण्याऐवजीं कामापासून शक्य तितकें दूर पळूं पाहत होता. तात्कालिक कां होईना, पण कामाचा त्याला अत्यंत वीट आला होता. अर्जुनाच्या या मोहाचें श्रीकृष्णांनीं कसें निरसन केलें हें नीट समजण्यासाठीं त्या मोहाचें पुढील पृथक्करण उपयुक्त होईल. त्या मोहांत तीन प्रमुख घटक होते, ते असे :

अर्जुनमोहाचें पृथक्करण

(१) या युद्धांत माझ्या हातून स्वजनांचा स्वकुलजांचा, गुरूंचा, मित्रांचा वध अपरिहार्य आहे

(२) कुलक्षय, गुरुहत्या व मित्रद्रोह हीं मुळांतच पापस्वरूपी कृत्यें आहेत. कुलांतील पुरुषांचा क्षय झाल्यानें सनातन कुलधर्म लोप पावून कुलांत अधर्म माजतो, व त्यामुळें कुलस्त्रिया कुमार्गगामी होऊन वर्णसंकर होतो. असें झालें म्हणजे पितरांचें अधःपतन होतें, आणि कुलघातक स्वतः व उर्वरित कुल नरकास जातात. कोणीहि, कोणत्याहि उद्देशानें, आपल्याच कुलावर असा प्रसंग आणणें हें महत्पाप आहे. ज्या कुलांत जन्म झाला त्यावरच कुऱ्हाडी

च्यालविणारी ही कृतघ्नता आहे. शिवाय यांत कुलघ्न स्वतःही सुटतो असें नव्हे; तोहि शेवटीं अक्षय नरकास जातो. पूजनीय गुरूंची हत्या व मित्रद्रोह हीं कृत्येंहि निंद्य आहेत हें सर्वविश्रुतच आहे. साराश, आपले कुलबांधव, आचार्य, व मित्र यांचा वध–ते दुष्ट व आततायी असले तरी–निंद्य आहे.

(३) त्यांतहि या युद्धाचें प्रयोजन तर केवळ आमची राज्यसुखलोभेच्छा हेंच होय! धिःकार असो या आमच्या सकामतेला, जिनें आम्हाला या पायरी-पावेतों आणून पोंचविलें! स्वजनवध मुळांतच पाप; आणि त्यात तो आपल्या कामेच्छेप्रीत्यर्थ करणें हें तर महत्पापच! याच आशयानें, श्लोक १-४४ पावेतों पहिले दोन भ्रम मुख्यत्वें व्यक्त करून केवळ 'पातक', 'दोष', 'पाप' असे एकेरी शब्दप्रयोग वापरून, नंतर श्लोक ४५ मध्यें हा तिसरा भ्रम स्पष्टपणें व्यक्त केल्याबरोबर अर्जुन त्या कृत्याला 'महत्पाप' असें संबोधू लागला!

अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम्
यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

या उद्गारांत प्रस्तुत युद्धाचें प्रयोजन केवळ आमचा स्वतःचा राज्यसुखलोभरूपी स्वार्थ आहे ही अर्जुनाची कल्पना उघडपणें व्यक्त झाली आहे. तीच पुनः श्लोक २-५ मध्येंहि व्यक्त झाली आहे :—

हत्वार्थकामांस्तु गुरूनिहैव । भुञ्जीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥२-५॥

या पूजनीय भीष्मद्रोणांना मारून भोगच भोगावयाचे ना! (त्यापेक्षा भीक देखील मागितलेली काय वाईट!) स्वतःच्या संकुचित भोगस्वार्थासाठीं हें भयानक युद्ध उभें केलें गेलें आहे हा भ्रम अर्जुनाच्या मनांत घर करून बसला होता. अशा या काम्य व अकार्य युद्धांत भाग घेतल्यास मला महत्पाप लागेल; सबब मी यांत सहभागी होऊं चाहत नाहीं. उलट यापासून अलिप्त राहून, यांत कोणताहि सहकार न देऊन, मी स्वतःला पापापासून वाचवूं चाहतों.

या त्रिविध अपसमजुतींनीं अर्जुनाच्या चित्तांत भ्रम उत्पन्न केला होता. यांच्या योगें त्याच्या विवेचक बुद्धीला मोह पडून ती एका कार्य धर्माला

अनार्य आणि कर्तव्यत्यागाला श्रेयस्कर समजू लागली होती; गीताकारांनी पुढील श्लोकात दिलेल्या व्याख्येनुसार ती तामसी झाली होती :

> अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता
> सर्वार्थान् विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥१८-३२॥

[तमोगुणानें व्याप्त होऊन जी बुद्धि अधर्मालाच धर्म मानू लागते व सर्वच गोष्टींना विपरीत दृष्टिकोनातून पाहते ती तामसी बुद्धि होय.]

प्रथम भ्रमाच्या निरसनार्थ आत्मज्ञानोपदेश

आता अर्जुनाच्या या भ्रमाचे गीतेंत कोणत्या प्रकारें निरसन केलें आहे ते पाहू. पहिल्या भ्रमाच्या निरसनार्थ भगवंतांनी अर्जुनाला आत्म्याच्या विशुद्ध अविकारी—कोणाकडूनहि अवध्य व म्हणूनच कोणाचाहि अवधक अशा—स्वरूपाचें, व प्रकृतिसंयोगामुळे भिन्नत्वानें प्रतीत होणाऱ्या आत्म्यांच्या परस्परांशीं व परमात्म्याशीं मूलतः ऐक्याचें सविस्तर स्पष्टीकरण सांगितलें. या अतिमस्वरूपी तत्त्वज्ञानाला उद्देशूनच त्यांनी चवथ्या अध्यायाच्या समारोपात श्लोक ३३ ते ४० मध्यें ज्ञानाची सर्वोच्च महती वर्णन करून "न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते" (४ ३८) असे सुप्रसिद्ध उद्गार काढले आहेत, व हे ज्ञान प्राप्त झाल्यावर तुला पुनः हा असा मोह होणार नाहीं असें म्हटलें आहे. (४–३५) आणि सरतेशेवटीं पुन :

> तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मन.
> छित्त्वैनं संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥४-४२॥

[यासाठीं आपल्या हृदयातील हा अज्ञानोद्भव संशय ज्ञानरूपी खड्गानें छेदून टाकून योगात स्थित होऊन युद्धासाठीं उभा राहा] असा स्पष्ट आदेश दिला आहे. गीतेंतील श्रीकृष्णाच्या उपदेशात या ज्ञानाची आवश्यकता व पवित्रता याचें वर्णन जागोजागीं आलें आहे. या युद्धात या स्वजनाचा वध होणार आहे, व मी तो वध करणार आहे, या भ्रमाच्या मुळाशीं असलेल्या 'अनार्य' (२ २) देहात्मवादाचें खंडन करून शुद्ध आत्मतत्त्वाची अर्जुनास पुनः पुन. जाणीव करून दिली आहे. वध फक्त देहाचा होतो, देही असा जो मूळ आत्मा त्याचा कधींहि वध शक्य नाहीं आणि ज्या अर्थी या स्वजनात्म्याचा

तत्वत: वध होणेंच शक्य नाहीं त्या अर्थी तू तो वध करणेंहि उघडच शक्य नाहीं.

य एन वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम्
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ २-१९ ॥

[जो या आत्म्याला मारणारा समजतो आणि जो याला मारला गेलेला समजतो, ते दोघेहि सत्यार्थानें जाणत नाहींत, हा आत्मा वध करीत नाहीं व वधिलाहि जात नाहीं.] ज्याला तू मृत्यु समजतोस ती फक्त एक देहांतराची अवस्था आहे : —

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय
नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि
तथा शरीराणि विहाय जीर्णानि
अन्यानि संयाति नवानि देही ॥ २-२२ ॥

[मनुष्य ज्याप्रमाणें जीर्ण वस्त्रें टाकून दुसरीं नवीं स्वीकारतो, त्याप्रमाणें हा आत्मा जीर्ण देह टाकून दुसरे नवीन धारण करीत असतो (आणि यालाच अज्ञजन व्यक्तीचा मृत्यु मानतात.)] ज्या अर्थी हा सर्व भूतांच्या ठायीं असलेला आत्मा शास्त्रांनीं अच्छेद्य, नित्य, अचल, सनातन आहे, त्या अर्थी हें नीट जाणून 'माझ्या हातून हे लोक या युद्धात वधिले जाणार आहेत व त्यामुळें मला पाप लागेल' असा शोक करण्याचें तुला कांहीं कारण नाहीं "तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि" (२ २५) आणि यासाठीं हे स्वजनच तर काय, पण योग्य कर्तव्यकर्म करीत असता, शांतीचे सर्व न्याय्य प्रयत्न व्यर्थ झाल्यावर, अपरिहार्य अशा धर्मयुद्धात कोणावरहि शस्त्रप्रहार करण्याचा प्रसंग प्राप्त झाला असता, सर्वगत आत्म्याचें हें सत्स्वरूप ओळखून, तुला शोक करण्याचें किंवा पापमय वाळगण्याचें कारण नाहीं.

देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत
तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥२-३०॥

[सर्वांच्या देहात वसणारा हा आत्मा सदैव अवध्य असल्यानें कोणाहि प्राण्याबद्दल तू शोक करणें उचित नाहीं] हा सर्व कठोपनिषदात चर्चिलेला विषय असल्यानें गीताकारानीं तेथील काही श्लोक व शब्दप्रयोग या स्थळीं

उद्धृत करून त्यांचा मार्मिक उपयोग केला आहे. शुद्ध आत्मतत्त्वाच्या स्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान हा गीतेंतील एक प्रमुख प्रतिपाद्य विषय आहे यात संशय नाहीं. गीतेचें तात्पर्य सर्वकर्मसंन्यासपर--कर्मविरोधी--केवल ज्ञान नसलें, तरी अर्जुनास कर्तव्यप्रवण करण्यासाठीं या अतिम पवित्रतम अध्यात्मज्ञानाचा उपदेश श्रीकृष्णानीं वारंवार केला आहे. या ज्ञानाच्या अभावामुळें अर्जुन प्राप्त कर्तव्याबद्दल विपरीत ग्रहानें ग्रस्त होऊन कार्यकर्माला अकार्य समजू लागला होता, व हें त्याच्या मोहाचें मुख्य स्वरूप होतें, हा गीताकाराची भूमिका दिसते. या धर्मयुद्धात आपल्या हातून स्वजनाचा वध होणार असल्यानें हें पापमय आहे असें अर्जुनास वाटू लागले होतें, परंतु तत्त्वतः व्यक्तीचा वध होणें व करणें शक्य नाहीं हें श्रीकृष्णानीं औपनिषदिक विवेचनाच्या आधारें अर्जुनास समजावून दिलें.

भारतीय युद्धाचें खरें प्रयोजन

अर्जुनाचा तिसरा भ्रम ह्या महायुद्धाच्या मूळ प्रयोजनाविषयीं होता. हें युद्ध केवळ आपल्या राज्यसुखलोभार्थ घडून येत आहे अशी त्याची चुकीची समजूत झाली होती. या भ्रमाचें निरसन करण्यासाठीं श्रीकृष्णानीं हें युद्ध केवळ तुमच्या स्वार्थासाठीं नसून व्यापक विश्वहितार्थ आहे, व त्या दृष्टीनें तू यात केवळ एक निमित्त मात्र आहेस हें अर्जुनाच्या मनावर ठसविलें. यासाठीं त्यानीं आपल्या परमप्रिय सख्यास योग्यानाहि दुर्लभ असें विश्वरूपदर्शन दाखवून कराल कालाच्या दाढेंत या व्यक्तींचा मृत्यु आधींच (निश्चित) झालेला आहे हें दाखविलें. ज्या घटना त्या महायुद्धात पुढें भविष्यकालात होणार होत्या त्या, कालाचें इतर कांगारहि अनुल्लंघ्य असें अंतर तोडून, भगवतानीं अर्जुनास वर्तमानकालात प्रत्यक्षरूपानें प्रदर्शित केल्या. त्या अद्भुत क्षणीं श्रीकृष्ण म्हणतात :

> कालोऽस्मि लोकक्षयकृत् प्रवृद्धो । लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः
> ऋतेऽपि त्वां न भविष्यन्ति सर्वे । येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु
> योधाः ॥११-३२॥
>
> ...मयैवैते निहताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भव
> सव्यसाचिन् ॥३३॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च । कर्णं तथान्यानपि योधवीरान्
मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा । युध्यस्व जेतासि
रणे सपत्नान् ॥३४॥

[मी लोकक्षय करणारा व वृद्धिंगत झालेला काल असून या स्थळीं लोकसंहार करण्यासाठीं प्रवृत्त झालों आहे- या सैन्यांतले हे सर्व योद्धे तुझ्याशिवायहि (म्हणजे तू यांना न मारण्याचें ठरविलें तरीहि) वांचणार नाहींत, अर्थात् मरतीलच–३२......मीं यांना पूर्वीच मारलें आहे; तू केवळ निमित्त होऊन हें कर्म कर–३३. द्रोण, भीष्म, जयद्रथ, कर्ण व त्यांचप्रमाणें इतरहि अन्य वीर मीं पूर्वीच मारलेले आहेत (म्हणजे त्यांचा मृत्यु निश्चित केला आहे), यांना तू निःशंक मार, (पापभयानें, बावरू नकोस, युद्ध कर, तू रणांत शत्रूंना जिंकशील–३४]. बरें, मी तरी या प्रचंड लोकक्षयांत, घोर महायुद्धांत, हें इतकें लक्ष घालून, तुझें सारथ्य पत्करून तुला या संहाराठीं कां प्रवृत्त करीत आहे ?

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥३-२२॥

[अर्जुना ! तीनहि लोकांत माझें स्वतःचें म्हणून (माझ्या स्वतःच्या अभ्युदयार्थ वा हितार्थ) कांहीं कर्तव्य राहिलेलें नाहीं; अमुक एक वस्तु प्राप्त झाली नसून ती प्राप्त करून घ्यावयाची आहे असं कांहीं नाहीं, पण तरीहि मी कर्में करीतच असतों] तर मग मी हीं कर्में कां करितो ? त्याचें प्रयोजन काय आहे ? असें विचारशील तर माझे जन्म व माझीं कर्में यामागील एकमेव हेतु ऐक—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥४-७॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥४-८॥
जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः
त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥९॥

[अर्जुना, माझ्या दिव्य (अलौकिक) जन्म व कर्मांमागील तत्त्व जो याप्रमाणें जाणतो, तो मरणानंतर पुनर्जन्म न पावतां मला येऊन मिळतो. ४।९] स्वतः श्रीकृष्ण या युद्धांत पांडवांच्या बाजूनें व भीष्म द्रोण-कौरवांच्या विरुद्ध

आहेत यातच या महायुद्धाचें खरें विश्वव्यापक प्रयोजन स्पष्ट झालें. तें युद्ध अर्जुन समजत होता त्याप्रमाणें केवळ पांडवांच्या राज्यसुखलोभार्थ नसून सज्जनरक्षण, दुर्जनविनाश, व तद्द्वारा धर्मसंस्थापन हें त्याचें व्यापक उद्दिष्ट होतें. अर्जुनाच्या तिसऱ्या भ्रमाचें हें उत्तर आहे. हें युद्ध म्हणजे केवळ एक स्वतःचें काम्य कर्म होय असें तो समजत होता, परंतु त्याचें स्वरूप वेगळेंच होतें तें एक पवित्र व अटळ असें कार्य कर्म होतें.

दुसऱ्या भ्रमाला गीताकारांचें उत्तर

राहता राहिला अर्जुनाचा दुसरा भ्रमांश. इतर भ्रमांशाचा वरीलप्रमाणे वासलात लावल्यावर याच्या स्वतंत्र विस्तृत निरसनाची आवश्यकता उरत नाहीं; निदान गीताकारांना ती भासली नाहीं. आणि याचें अर्जुनाच्या स्वतः-च्याच मनःस्थितात सापडणारें समर्पक कारण आम्हीं दहाव्या प्रकरणात स्पष्ट करणार आहों; तें पाहिलें म्हणजे गीताकारांनीं या भ्रमांशाला स्वतंत्र महत्त्व न देण्यात काहींहि गैर केलें नाहीं हें दिसून येईल मात्र याचें स्वतंत्र निरसन केलें नसलें तरी गीतेच्या एकंदर विवेचनांत या भ्रमाला योग्य उत्तर नाहीं असें नाहीं गीताकारांनीं हा प्रश्न टाळला किंवा डावलला असें काहीं जणांना वाटतें तें योग्य नसून, त्यांनीं त्याचा आवश्यक तितका परामर्श घेतला आहे. गुरुहत्या, मित्रद्रोह, व स्वजनवध या सर्वच निंद्य गोष्टी होत असें अर्जुनानें पेरलें होतें. आणि सर्वसाधारण नियम म्हणून हें खरेंहि आहे. गीताकार तरी तें कसें नाकारणार ! परंतु विलक्षण परिस्थितींत नियमाला अपवाद मानणें मूलभूत नीतीच्या निःस्वार्थ दृष्टीनेंच कधींकधीं भाग पडतें ! अशा वेळीं जो त्या नियमा तील शाब्दिक सत्याला चिकटून राहील तोच वस्तुतः त्या नियमाचा (त्याच्या मूळ उद्देशाचा) भंगकर्ता ठरेल, व जो कोणी तो नियम योग्य प्रसंगीं व प्रकारें मोडेल तोच त्याचा खरा पालनकर्ता ठरेल ! कर्माची नीतिअनीति ही गणिता-तल्या ठरीव सिद्धांताप्रमाणें एकठशाची ठोकळस्वरूपी नाहीं; तिचा निर्णय करणें हें कित्येकवेळा फार अवघड असतें.

> किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः
> तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥ ४-१६ ॥
> कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः
> अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥ ४-१७ ॥

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः
स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥ ४-१८ ॥

[कर्म काय आणि अकर्म काय यासंबधांत विद्वान देखील घोटाळ्यांत पडतात; तुला मी त्या कर्माचें स्वरूप सांगतों; तें जाणल्यानें तूं पापापासून मुक्त होशील –१६. कर्माचें, विकर्माचें (दुष्कर्माचें, निषिद्ध कर्माचें) व अकर्माचें (कर्माभावाचें, कर्मरहित अवस्थेचें) स्वरूप जाणणें आवश्यक आहे; कर्माची गति गहन म्हणजे समजण्यास फार कठीण आहे–१७. जो कर्माचे ठायीं अकर्म पाहतो व अकर्माच्या ठायीं कर्म पाहतो तो मनुष्यांत बुद्धिमान होय, तोच योगी व संपूर्ण (स्वरूपानें) कर्म करणारा होय (जो निर्बुद्ध मनुष्य केवळ शब्दार्थाच्या मागें लागून एखादें कर्म करील त्यानें तें कर्म फार झाल्यास अशतः केल्यासारखेंच होईल; उलट जो एखादें कर्म त्याच्यामागील तत्त्व ओळखून करेल त्यानेंच तें संपूर्णतया केलें असें म्हटलें पाहिजे)–अथवा, तोच (प्राप्त परिस्थितींत आवश्यक व कार्य अशीं) सर्व प्रकारचीं कर्में करूनहि साम्यचित्तस्वरूपी योगांत स्थिर असतो (कर्में करूनहि त्याची समत्वबुद्धि ढळत नाहीं)–१८] योग्य प्रसंगीं जो एखाद्या चुकीच्या मार्गावर जाणाऱ्या व्यक्तीला विरोध करितो तो वरवर तिचा शत्रु भासला तरी वस्तुतः मित्रच ठरतो; आणि जो अशा वेळीं विरोध करावयास मागेंपुढें पाहील तोच तिचा खरा विरोधी ठरेल. नीतिशास्त्राचा केवळ शाब्दिक, वरवर व एकांगी विचार करणाऱ्या व्यक्ती अशा वेळीं पहिल्या मनुष्याचा निंदा व दुसऱ्याची स्तुति करणें शक्य आहे; पण अशा निंदास्तुतीनें सुज्ञानें मोहित होऊं नये. यांच अर्थानें भर्तृहरीनें आपल्या एका श्लोकांत खऱ्या न्यायपंथावर चालणारे आणि (कोरडे) नीतिशास्त्रपंडित यांत सुंदर प्रकारें विरोध सुचविला आहे :—

निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु
लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टम्
अद्यैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा
न्याय्यात्पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः (नीतिशतक ८३).

[वामनपंडितकृत समश्लोकी : वानोत निंदोत सुनीतिमंत। चळो असो वा कमला गृहांत। हो मृत्यु आजीचि घडो युगांतीं। सन्मार्ग टाकूनि भले न जाती ॥] यासाठीं केवळ पठिक विद्वत्तेच्या भरीस पडून कर्में करण्या-न-करण्या-

बद्दल निर्णय न करिता, प्रसंग व परिस्थिति ओळखून खऱ्या ज्ञानाच्या प्रकाशात स्वतःच्या मनातील कर्तव्याकर्तव्याविषयींचा संशय दूर करून व निःस्वार्थ होऊन योग्य कर्म करावें असा गीतेचा आदेश आहे. या दृष्टीनें 'गहना कर्मणो गतिः' (४-१७) अशी प्रस्तावना करून श्रीकृष्णानीं शेवटीं 'या युद्धासाठीं उभा राहा' असा स्पष्ट उपदेश चवथ्या अध्यायाच्या समारोपात (४-४२) अर्जुनास केला आहे.

स्वजननिष्ठेहून धर्मयुद्ध अधिक पवित्र

गुरुहत्या, स्वकुलजाचा वध, मित्रद्रोह हीं कृत्ये सामान्यतः निंद्य खरीं. परंतु ते गुरु, स्वजन, मित्र, जर दुष्ट व आततायी होऊन, न्यायाच्या पूर्ण विरुद्ध जाऊन, सर्व शस्त्रास्त्रांनिशीं सज्ज होऊन, दुसऱ्याचा प्राण घेण्यासाठीं सशस्त्र होऊन समोर उभे ठाकले तर? कुरुक्षेत्रावर समोर उभे असलेले स्वजन आततायी, लोभी, अर्थकाम होते हें अर्जुनानें स्वतःच मान्य केलें होतें. पांडवाच्या दृष्टीनें हें युद्ध स्वार्थासाठीं मानलें तरी न्यायप्रीत्यर्थ व अन्यायाच्या विरुद्ध होतें–एका शब्दात तें 'धर्मयुद्ध' होतें–हें अर्जुनाच्या स्वतःच्याच उद्गारात अभिप्रेत होतें. यासाठीं या गोष्टीचा विशेष प्रपंच न करिता येरव्हीं (अधर्मयुद्धात) गुरुहत्या, मित्रद्रोह, व कुलजाचा वध हीं निश्चित पातकें असलीं तरी धर्मयुद्धात तसा विचार योग्य नव्हे, हें सांगण्यासाठी दुसऱ्याच अध्यायात श्रीकृष्णानीं अर्जुनास हें युद्ध असें तसें नसून धर्मयुद्ध आहे याची स्पष्ट जाणीव करून दिली आहे. यासंबंधात गीताकारानीं प्रथम अर्जुनाच्या तोंडीं घातलेले शब्द व नंतर श्रीकृष्णाच्या उत्तरात उपयोजिलेले शब्द याची बारकाईनें तुलना केली म्हणजे अर्जुनाच्या उपरोक्त दुसऱ्या भ्रमाला गीतेंत कसें मार्मिक उत्तर दिलेलें आहे हें ध्यानांत येईल. अर्जुन म्हणाला होता:

न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे १।३१

यावर श्रीकृष्णाचें उत्तर असें आहे:

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते २।३१

[क्षत्रियाला धर्म्य अशा युद्धापेक्षां अधिक श्रेयस्कर कांहीं नाहीं.] अर्जुनानें फक्त 'आहवे' (युद्धात) असें म्हटलें होतें; यावर श्रीकृष्णानीं हें नुसतेंच युद्ध नसून धर्मयुद्ध आहे व म्हणून यांत स्वजनवध झाला तरी तो तुज क्षत्रियाच्या

श्रेयप्राप्तीला बाधक होऊ शकणार नाहीं हें सुचविलें आहे. अर्जुनाचें म्हणणें होतें कीं या युद्धात हा स्वजनवध करून आम्हाला महापाप लागेल (१-४५). यावर श्रीकृष्णाचे उलट उत्तर असें आहे कीं हें युद्ध न केल्यासच तुला पाप लागेल :

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि
ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥ २-३३ ॥

आणखी पाहा. कुलक्षयाचे दुष्परिणाम वर्णिताना अर्जुनाचा प्रमुख मुद्दा असा होता कीं त्यायोगें कुलात धर्माचा ऱ्हास होऊन अधर्म प्रबळ होतो :

धर्मे नष्टे कुलं कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥ १-४० ॥
उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥ १-४३ ॥

यावर श्रीकृष्णाचें उत्तर असें कीं, हें धर्मयुद्धस्वरूपी स्वकर्तव्य माझ्या आदेशानुसार तू पार पाडल्यावर त्यापासून असे काहीं आनुषंगिक परिणाम झाले तरी त्याची काळजी तूंच करायपाहिजे असें नाहीं. धर्माचा प्रभाव व अधर्माचा पराभव याविषयीं मीहि नेहमीं जागरूकच असतो :

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानम् सृजाम्यहम् ॥ ४ ७ ॥

यांतील 'धर्म' 'अधर्म' 'अभ्युत्थानम्' इत्यादि शब्दांची अर्जुनाच्या वरील उद्गाराशीं तुलना करून यांतील साम्य पाहण्यासारखें आहे ! आता अर्जुनानें संकराविषयीं जी पुढील काळजी व्यक्त केली होती :

स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसंकरः ॥ १-४१ ॥
संकरो नरकायैव ... ... ॥ १-४२ ॥

त्यावर श्रीकृष्णानीं ही बाबीह आपल्या दृष्टिपथातून सुटलेली नाहीं हें दर्शविण्यासाठीं म्हटलें :

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम्
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥ ३-२४ ॥

[मी जर कर्म करणार नाहीं तर हे लोक नाश पावतील; मी संकराचा कर्ता ठरेन, व या प्रजाजनाचा (जनतेचा) नाश करणाराहि मी होईन.]

विशाल दृष्टिकोनानें होणारें निरसन

या अप्रत्यक्ष प्रकारच्या भ्रमनिरसनातलें रहस्य हें दिसतें कीं, श्रीकृष्ण वारवार अर्जुनास हें सुचवू पाहतात कीं तू फक्त तुझ्या कुलापुरतेंच पाहत आहेस, पण मी विश्वव्यापक दृष्टिकोनावरून विचार करीत आहे, व म्हणून तुझे हे मुद्दे येऱ्हवी सयुक्तिक भासणारे असले तरी या व्यापक भूमिकेसमोर ते फोल व उपेक्षणीय ठरतात या अर्थानें श्रीकृष्णानें त्याना 'प्रज्ञावाद' म्हटलें आहे; व त्यांचें स्वतंत्र खंडन केलेलें नाहीं. इतर भ्रमात पूर्ण असत्य होतें. या भ्रमातील मुद्यात अर्धसत्य असत दृष्टिकोनातील संकुचितपणा घालवून त्यात व्यापकपणा आणला तर हेच मुद्दे आपोआप गौणस्वरूप वाटू लागतील, व तसे ते शेवटीं स्वतः अर्जुनाला देखील वाटले.

माग घेतलेले मोहग्रस्त वैद्याचें उदाहरणच आपण येथें पुनः घेऊ. जर तो वैद्य ऐन शस्त्रक्रियेच्या प्रारंभप्रसंगीं असें म्हणू लागला कीं, या शस्त्रक्रियेनें या रुग्णाच्या अंगातून रक्तस्राव होईल, त्यायोगें त्याला अशक्तता येईल, तसें झालें म्हणजे तो आपला जीवनव्यवसाय करू शकणार नाहीं, मग त्याचा व त्याच्या कुटुंबियाचा चरितार्थ नीट चालणार नाहीं, याचा परिणाम म्हणून त्याची स्त्री व्यभिचारप्रवृत्त होईल व मुले चोऱ्या वगैरे करू लागतील, आणि अशा प्रकारें तें सर्व कुल अधःपतित होईल व त्याचें पाप माझ्या माथीं बसेल; तर या अशा मुद्यावद्दल सुज्ञानें काय म्हणावयाचें ? शस्त्रक्रियेनें रक्तस्राव होईल, अशक्तता येईल, काहीं दिवस कामधंदा बंद पडेल व चरितार्थासहि अडचण येऊ शकेल. येथपावेतों सर्व खरें असेल. पण ही शस्त्रक्रिया म्हणजे कोणाच्याहि नीच स्वार्थासाठीं केलेला अधर्म्य शस्त्रप्रहार नसून, त्या रुग्णाच्या व पर्यायानें त्याच्या कुटुंबाच्या एकंदर हितार्थच ती क्रिया आहे, हें ध्यानात घेतलें म्हणजे वरील मुद्यास वेगळें उत्तर देण्याचें कारण उरत नाहीं ! या अशा परिस्थितींत त्या धर्मकृत्याचा आनुषंगिक परिणाम म्हणून जर त्या रुग्णाचे स्त्रीपुत्र कुमार्गगामी झाले तर त्याची जबाबदारी वैद्यावर कशी येईल ? एखाद्यानें नीचपणानें कोणास जखम करून त्याच्या कुटुंबियावर आर्थिक संकट आणलें व त्यामुळें अशा प्रकारें प्रकार झाला तर त्याची जबाबदारी तो शस्त्रप्रहार करणा-

त्यावर काही प्रमाणात येऊ शकेल, पण या वेळाला तो न्याय लागू करणें कसें युक्त ठरेल?

वरें, दुसरेंहि एक उदाहरण पाहा. एखाद्या माणसाविरुद्ध दरवड्याचा मोठा गुन्हा पुराव्याने सिद्ध झाला असता, शिक्षा देण्याच्या प्रसंगीं जर न्यायाधीशाचें मन मोहग्रस्त होऊन तो असें म्हणू लागला कीं, याला तुरुगात पाठविल्यास त्याचीं बायकापोरें उघडीं पडतील व तीं संभवतः कुमार्ग आचरितील, तर हा त्याचा विचार कितपत् शहाणपणाचा ठरेल? ज्याअर्थी त्या आरोप्यानें तुरुग शिक्षा पात्र गुन्हा केल्याचें न्यायतः सिद्ध झालें आहे, त्याअर्थी त्याला तुरुगात पाठविल्यानें न्यायाधीशास पाप लागणार नसून न पाठविल्यानें मात्र लागेल. त्याला तुरुगात पाठविण्याचें प्रयोजन व्यापक समाजहित आहे, न्यायाधीशाला मिळणारा पगार हें त्याचें प्रयोजन नव्हे! आणि हा विचार करिता आरो प्याच्या वैयक्तिक कुटुंबावर या घटनेनें दुष्परिणाम संभाव्य असले तरी त्याना गौण मानलें पाहिजे. अर्थात् समाजहितास धक्का न पोंचविता ते दुष्परिणाम शक्य तितके कमी व्हावे असा प्रयत्न केव्हांहि स्तुत्य होय. परंतु असा प्रयत्न करूनहि जे असे परिणाम अपरिहार्य ठरतील त्याना समाजहितापुढें तुच्छ मानणें हेंच सुशपणाचें ठरेल. अशा प्रसंगीं कोणाच्याहि कुटुंबियास आपल्या कृतीनें अडचणींत टाकणें चागलें नाहीं हा सर्वसाधारण नियम योक्त असून बुद्धीला प्रमात पाडणें इष्ट नव्हे. तो नियम अधर्मकृत्याना लागू होऊ शकेल, धर्म्य अशा न्यायदानकर्माला तो बाधक ठरू शकणार नाहीं.

अर्जुनाच्या 'प्रज्ञावादा'ला श्रीकृष्णाचें उत्तर

अर्जुन या न्यायाधीशाप्रमाणेंच चूक करीत होता. अधर्म्य अशा स्वजन युद्धापासून परावृत्त करण्यासाठीं अर्जुनाचे मुद्दे उपयुक्त ठरले असते. परंतु हें युद्ध म्हणजे शांततेच्या, तडजोडीच्या, मार्गे न्यायप्राप्तीचे प्रयत्न विफल ठरल्यावर, विरुद्ध पक्षाला योग्य पूर्वसूचना देऊन, सुरू होणारें वीरोचित 'अपावृतम् स्वर्गद्वारम्' (२-३२) असें धर्मयुद्ध होतें. त्याचें प्रयोजन धर्मसंस्थापन हें होतें. पांडवानीं विनाकारण वनवासात राहणें व कौरवानीं अन्यायानें त्याचें राज्य बळकावून बसणें, यात धर्माची विशेष ग्लानि व अधर्माचें प्रचंड अभ्युत्थान होतें. हें सर्व ध्यानात घेतलें म्हणजे अर्जुनाच्या सकर व कुलधर्मनाशविषयक चिंतेला आपोआपच उत्तर मिळतें! वर म्हटल्याप्रमाणें

ही उभयपक्षाचे ठायीं दोष असलेली एक स्वार्थांध आपघातली यादवी नसून, एक व्यापक श्रेयस्कर धर्मयुद्ध होते. आणि यासाठीं श्रीकृष्ण प्रत्येक वेळेस त्याला संकुचित दृष्टीतून बाहेर काढून विशाल भूमिकेत अधिष्ठित करू चाहत होते. तो फक्त स्वजनवधाचाच शोक करीत होता; तर श्रीकृष्णानीं आपलें उत्तर तेथेंच सीमित न करता—

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २-३० ॥

असे व्यापक उद्गार काढले आहेत. अर्जुन फक्त वधाचें कर्तृत्व स्वतःकडे घेऊन बोलत होता, तर भगवतानीं त्याला हा आत्मा वधच काय पण तत्त्वतः कोणतेच कृत्य करीत नाहीं याची जाणीव करून दिली।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ ५-१३ ॥

[(ज्ञानी जितेंद्रिय) पुरुष या नवद्वाराच्या देहनगरींत, कांहींहि न करितां व करवितां, राहत असतो.] अर्जुनाला फक्त स्वकुलांतील संकराची चिंता पडली होती, श्रीकृष्ण एकदर समाजात पसरू पाहणाऱ्या संकराची चिंता वाहत होते. हें युद्ध केल्यानें समवणाऱ्या संकरापेक्षा हें न केल्यानें होणारा संकर अधिक व्यापक होता. अर्जुन फक्त स्व'कुलक्षया'च्या कल्पनेनें व्याकुळ झाला होता, श्रीकृष्णाच्या मनापुढं अनिवार्य अशा प्रचंड 'लोकक्षया'ची कल्पना असून तिच्या मानानें ही कुलक्षयाची कल्पना नगण्य होती

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो
लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ॥ ११-३२ ॥

अर्जुन केवळ स्वकुलांतील धर्माधर्मांची उतरचढ विचारात घेत होता, श्रीकृष्ण एकदर विश्वातील धर्माधर्मांची चिंता वाहत होते !

याप्रमाणें केवळ दृष्टिकोन व्यापक करूनच या दुसऱ्या भ्रमातील अर्धसत्य प्रश्नवादाला बरेंचसें उत्तर मिळालेलें आहे. जर या युद्धाच्या परिणामामुळें कुलातील कांहीं स्त्रिया व्यभिचारी व दुष्प्रवृत्त झाल्या व त्यांची संतति कुमार्गगामी झाली, तर त्या व्यक्ति आपापल्या अशा स्वेच्छापूर्वक केलेल्या दुष्कृत्यांचीं यथायोग्य फळें भोगतील, त्यांची जबाबदारी तुजवर येईल ही भीति—हें धर्मयुद्ध असल्यानें—व्यर्थ आहे. अर्जुनाच्या एतद्विषयक मुद्याला लक्षांत घेऊन गीताकारांनीं अगदीं ठेवरीं समारोपात कांहीं फार मार्मिक उद्गार काढले आहेत, ते लक्षांत घेतले

म्हणजे अर्जुनाचा कुलस्त्रियांच्या भ्रष्टाचारविषयक आक्षेप त्यांच्या तीक्ष्ण नजरेतून खरोखर सुटलेला नाहीं हें ध्यानात येईल या धर्मयुद्धापासून तू म्हणतोस तसे काही दुष्परिणाम थोड्या फार प्रमाणात संभाव्य असू शकतील, ते अगदींच असंभाव्य आहेत असें उगीच म्हणण्यात हशील नाहीं. परंतु या अपूर्ण विश्वात असें कोणतें पूर्ण कर्म शक्य आहे कीं ज्याचे परिणाम निर्मळ चांगलेच होतील? प्रत्येक कृतीच्या परिणामात काही ना काही दोष हा असणारच. यासाठी नेहमी तरतमभावानें विचार करून ज्या कृत्याच्या परिणामात दोषापेक्षा गुण अधिक तें करावयाचें हा सुज्ञ मनुष्याचा मार्ग होय.

सहजं कर्म कौंतेय सदोषमपि न त्यजेत्
सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥ १८ ४८ ॥

[अर्जुना! स्वतःचें स्वभावसिद्ध कर्तव्यकर्म सदोष असलें तरी सोडू नये; कारण, नाहीं तरी ज्याप्रमाणें अग्नीच्या बरोबर धूर त्याप्रमाणें सर्वच कर्मांच्या मागें काही ना काही दोष हा लागलेला असतोच] अर्जुनाचें प्राप्त कर्तव्य जें कुरुक्षेत्रावरील युद्धकर्म त्यात त्यानें काढलेल्या दोषांना उद्देशून हा श्लोक लिहिला गेला आहे. त्या दोषांचा समय समूळ नाकारण्याच्या भरीस न पडता, ते दोष त्यात असले तरी तूं त्यांना उपेक्षून हें कर्तव्य पार पाड, तुला मात्र यात पाप लागणार नाहीं, असें श्रीकृष्णाचें अर्जुनास सांगणें आहे त्या कर्माचें मूळ स्वरूप व प्रयोजन फार व्यापक असल्यानें तें केल्यानें संभवणाऱ्या दोषापेक्षा तें न केल्यानें अधिक दोष निर्माण होतील. यासाठीच तिसऱ्या अध्यायाच्या पस्तिसाव्या श्लोकात आलेल्या उद्गाराची धन्दश. पुनरुक्ति करून, अठराव्या अध्यायात गीताकार पुनः सांगतात :—

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्
स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ १८-४७ ॥

[आचरण्यास सुलभ असा परधर्मापेक्षां गुणहीन असा स्वधर्मंहि श्रेयस्कर होय, स्वभावानुसार नियत झालेलें (वेळीं सदोषहि असलेलें) कर्तव्य करणाऱ्याला पाप लागत नाहीं] यासाठीं या धर्मयुद्धाच्या मुख्य व्यापक परिणामाकडे नजर ठेवून या आनुषंगिक दुष्परिणामांवर जोर देत न बसता तू निःशंक युद्ध कर.

आता, कुलधर्म नष्ट झाल्यानें 'लुप्तपिंडोदकक्रियाः' होत्साते आमचे पितर पतित होतील असेंहि आणखी जें अर्जुनानें म्हटलें होतें (१-४२), त्यांतील अज्ञान व भ्रामकपणा तर स्पष्टच आहे[1] एकाच्या चुकीमुळें किंवा पापामुळें दुसरा कोणी पतित होणें संभवनीय नाहीं. पिंडोदकक्रिया न करणारे वंशज स्वतः पतित होतील हें म्हणणें एक वेळ सयुक्तिक ठरेल, परंतु त्याच्या कर्मत्यागामुळें परलोकांतील पितरांचा अधःपात शक्य नाहीं कारण असें पहा कीं :—

आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मन ॥ ६ ५ ॥

[(मनुष्य) स्वतःच स्वतःचा बंधु (हितकर्ता) व स्वतःच स्वतःचा शत्रु (नुकसान करणारा) असतो] त्या पितरांनीं स्वतः आपलें जीवन योग्य प्रकारें व्यतीत केलें असेल तर त्यांच्या वंशजाच्या चुकीमुळें त्यांचें पतन होण्याचें कारण नाहीं.

न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥ ६ ४० ॥

[बाबा ! (आपल्या जीवनांत) चांगलीं कर्में करणारा कोणीहि दुर्गति पावत

---

१ मात्र माझे पितर 'पतन पावतील' इतकेंच अर्जुनानें म्हटलें आहे, 'नरकांत पडतील असें म्हटलें नाहीं. श्लोक १ ४२ मध्यें तो इतकेंच म्हणतो कीं, कुलघातक स्वतः व संकरादि अधर्मानें भ्रष्ट झालेलें उर्वरित सर्व विद्यमान कुल हे नरकांत जातात, आणि अशा भ्रष्ट वंशजांनीं पिंडोदकक्रिया सोडल्यानें पितरांचें (स्वर्गादि लोकांतून) पतन होतें त्या संकराचा व अधर्माचा त्या मृत पूर्वजांशीं संबंध नसल्यानें त्यांच्या नरकांत जाण्याचा प्रश्नच नाहीं, व अर्जुन तसें म्हणतहि नाहीं परंतु स्वर्गांतून पडणें म्हणजे सरळ नरकांत जाणें अशी चुकीची समजूत मनांत धरून कांहीं भाष्यकार आपल्या पदरची भर टाकून अर्जुनाला या धर्मयुद्धामुळें पितरांच्या नरकवासाची धास्ती पडली होती असें म्हणतात ! [पाहा 'श्री वि वा बापट कृत 'बाळबोधिनी श्रीमद्भगवद्गीता', आणि 'गीताभाष्यार्थ' श्री आर एस् नारायण स्वामी कृत 'भगवदाशयार्थदीपिका', (हिंदी), श्री गोयन्दका कृत श्रीमद्भगवद्गीता (गीताप्रेस, गोरखपूर) (हिंदी), मानूकृत श्रीमद्भगवद्गीता, तसेंच श्रीमधुसूदनसरस्वतीरचित 'गूढार्थदीपिका' व धनपतीकृत 'भाष्योत्कर्षदीपिका', *The Bhagavadgita* by Telang]

नाहीं (त्याला वाईट परलोक किंवा वाईट घराण्यात जन्म प्राप्त होत नाहीं)][1] उलट, ज्यावेळीं त्याचें सुकृत संपुष्टात येईल त्यावेळीं कितीहि पिंडोदकक्रिया केल्या तरी त्या त्याना वर रोखून धरू शकणार नाहींत!

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं
क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ॥ ९-२१ ॥

[ते त्या विशाल स्वर्गलोकाचा उपभोग घेऊन, पुण्यसंचय संपल्यावर, मृत्युलोकीं येतात (जन्म पावतात).] फार काय, तुझे पितर ब्रह्मलोकात गेले असले तरी तेथेंहि कोणी कायम वसति करू शकत नाहीं—

आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन
मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ ८-१६ ॥

[ब्रह्मलोकासह सर्व लोकांतून प्राण्यास केव्हा ना केव्हा परत यावेंच लागतें. परंतु, अर्जुना, मला येऊन मिळाल्यानंतर मात्र पुनर्जन्म शिल्लक राहत नाहीं.]

अर्जुनाच्या पापभयाचे निराकरण

सरतेशेवटीं, या सर्व परस्परसंबद्ध भ्रमाचा एकत्र परिपाक म्हणून ' हें युद्ध केल्यानें मला महापापाचा दोष लागेल ' हा जो भ्रम अर्जुनानें आपल्या उराशीं बाळगला होता त्याचें तितक्याच जोरानें श्रीकृष्णानीं वारंवार निराकरण केलें आहे हें युद्ध न करशील तर मात्र पाप लागेल असें प्रारंभीच त्याला बजावून (२ ३३), उलट ' तू हें युद्ध कर, तुला हें युद्ध केल्यानें पाप लागणार नाहीं ' असें आश्वासन लागलीच दिलें आहे (२-३८). श्लोक ४-३५ मध्यें तुझा हा सांप्रतचा मोह ज्ञानदर्शनानें समूळ नाहींसा होईल असें आश्वासन दिल्यानंतर, त्या मोहाचा संबंध अर्जुनाच्या मनातील पापभयाशीं आहे हें जाणून, श्रीकृष्ण लागलीच पुढल्या श्लोकात म्हणतात.

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि ॥ ४ ३६ ॥

[तू सर्व पाप्यांहूनहि पापकर्मा असलास तरी या ज्ञाननौकेनेंच सर्व पाप तरून जाशील.] पुढें पाचव्या अध्यायात पुनः आश्वासन देतात :

---

1 येथें ' कल्याणकृत् 'चा अर्थ एखाद-दुसरें चांगलें कर्म करणारा असा नसून आपलें एकंदर जीवन शक्य तों शुद्ध व्यतीत करणारा असा करणें योग्य होईल श्लोक ६-१७, १८ वरील आमच्या विस्तृत टीपा पहा

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः
लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवांभसा ॥ ५-१० ॥

[ब्रह्माचे ठायीं अर्पण करून, आसक्ति सोडून, जो कर्में करितो त्याला कमल-पत्रास जसें पाणी चिकटत नाहीं त्याप्रमाणें पाप चिकटत नाहीं.] याच दृष्टि कोनानें सोळाव्या अध्यायात पुनः सांगतात :

दैवी संपद्विमोक्षाय निबंधायासुरी मता
मा शुचः संपदं दैवीमभिजातोऽसि पांडव ॥ १६-५ ॥

[दैवी संपत्ति मोक्षदायक व आसुरी संपत्ति बंधकारक मानतात. अर्जुना, तू दैवी संपत्तींत जन्म पावला आहेस, शोक करू नकोस.] येथेंहि अर्जुनाच्या मनातील पापभय व मोक्षप्राप्तीची तळमळ दृष्टीसमोर ठेवून श्रीकृष्णानीं हे उद्गार काढले आहेत. तू शोक करू नकोस; खुशाल, विगतशोक होऊन, हें युद्ध कर; तू मोक्षास अंतरणार नाहीस, तुझें स्थान निश्चितपणें मोक्षमार्गावरच आहे, हा या आश्वासनाचा आशय आहे. फार काय, गीतोपदेशाचा शेवटच या पापविमोचक आश्वासनात झाला आहे :

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ १८-६६ ॥

[सर्व धर्म सोडून तू मला अनन्यभावानें शरण ये, मी तुला सर्व पापांपासून मुक्त करीन, शोक करू नकोस.][1] या धीरोदात्त शब्दांनीं श्रीकृष्णानें अर्जुनास पुनः शेवटचें आश्वासन देऊन आपला पवित्र उपदेश संपविला असून, अर्जुनानेंहि त्यानंतर आपला मोह दूर झाला व आपण युद्धार्थ तयार आहोंत अशी ग्वाही दिली आहे ![2]

---

१ यातील " मा शुच " या शब्दाचा ' भिऊ नकोस ' असा आडवळणातला अर्थ लोकमान्यांनीं का केला समजत नाहीं याच शब्दाचा श्लोक १६ ५ मध्ये त्यांनीं ' शोक करूं नको ' असाच अर्थ केला आहे

२ याप्रमाणें अर्जुनाच्या मनात हें युद्ध पापमहत्पाप आहे ही कल्पना घर करून बसली होती हें त्याच्या स्वतःच्या व श्रीकृष्णाच्या उद्गारावरून निःसंशय सिद्ध होऊं शकताहे, एक भाष्यकार लिहितात : " युद्ध हा स्वधर्म आहे. त्यामुळें त्यापासून आपल्याला पाप लागणार नाहीं हें अर्जुनालाहि ठाऊक होतें पण अनिष्ट फल देणारें पाप जरी न लागलें तरी इष्ट फल देणारें पुण्य लागेल त्याचें

मोहनिरसनाचा मथितार्थ

येणेप्रमाणें श्रीकृष्णानें अर्जुनास हें धर्मयुद्धकर्म म्हणजे एक पापस्वरूप त्याज्य कर्म नसून उलट पवित्र, कार्य व आवश्यक असें कर्तव्यकर्म आहे हें पटवून दिलें, व त्याचा मोह दूर केला. या कर्माच्या वास्तविक स्वरूपाविषयीं अर्जुनाच्या मनात जो भ्रामक किंतु निर्माण झाला होता तो भगवतांनीं कौशल्यानें दूर केला. या युद्धात तुझ्या या स्वजनांचा त्यांच्या तात्त्विक अर्थानें वध होणार नाहीं—आत्म्याचा वध कधींच होत नाहीं, अर्थात् तुझ्याकडून यांचा असा वध होणें शक्य नाहीं, शिवाय या युद्धाचें प्रयोजन केवळ तुमचा राज्यसुखलोभस्वरूप स्वार्थ या काम नसून ही विश्वातील धर्माधर्मांच्या प्रचंड संघर्षांतर्गत एक अटळ घटना आहे—तू यात केवळ निमित्तमात्र आहेस, स्वकुल-बांधव, मित्र, गुरु इत्यादि स्वजनांचा (लौकिकदृष्ट्या) वध हें सर्वसाधारण नीतिनियमाप्रमाणें पातक असलें, तरी या धर्मयुद्धासारख्या अपवादात्मक प्रसंगीं व ते स्वजन दुष्ट आणि आततायी होऊन प्राणांचा घात करण्यास समोर उभे ठाकले असता तो नियम लागू पडत नाहीं, दोन नीतिनियमात संघर्ष उत्पन्न झाला असता तरतमभावानें विचार करून त्यांतील प्राप्त परिस्थितीत

फल भोगण्यासाठीं पुनः जन्म घ्यावा लागेल, अर्थात् आमच्या मृत्यूनंतर धर्मामुळेंहि आपण संसारबंधातून मुक्त होणार नाहीं, आपल्याला निश्चित श्रेय प्राप्त होणार नाहीं, असें समजून अर्जुन धर्मसंमूढचित्त झाला होता" (वि. वा. बापटशास्त्रीकृत "गीताभाष्यार्थ", भाग १ ला, पृ. १३९ तळटीप) अर्जुन-मानसविपर्यासानें यथें शंका काढली आहे! आणि हें सारें गीतेतून सर्वकर्मत्यागाचा साम्प्रदायिक आदेश शोधून काढण्यासाठीं! अणावर चढारें आणून अर्जुन 'अरेरे! हें युद्ध आम्हांला नरकाला नेईल, हें कल्पनातीत महापाप आहे, यानें कुलासहित आमचा सर्वनाश होईल' असें म्हणत असता, तो या युद्धाला 'अनिष्ट फल देणारें पाप' न समजता 'इष्ट फल देणारें पुण्य' मानीत होता असें म्हणावयाचें! पण तेंहि असो. हेंच भाष्यकार आत पूर्वीपूर्वीच म्हणतात "तो युद्धाला परधर्म समजत होता त्यामुळें आपल्याला पाप लागेल, अशी त्याची समजूत झाली होती" (सदर, पृ. ११० तळटीप) या भाष्या प्रकारावर काय टीका करावी? भगवद्रहस्य तर दूरच राहो, पण अर्जुनमानसाविषयींहि भाष्यकारांनी केवढा अपसमज करून घेतला आहे हें दर्शविणारें हें भाष्य आहे!

अधिक श्रेष्ठ ठरणाऱ्या नियमाचें पालन करून दुसऱ्या नियमाचा भंग करणें हेंच कर्तव्य ठरतें, आणि या युद्धामुळें तुझ्या कुलातील स्त्रियांवर व संततीवर जरी काही अनिष्ट परिणाम घडून येण्याचा संभव असला–ते दुष्परिणाम घडून येतीलच असें नव्हे, पण त्याचा संभव गृहीत धरला तरी–हें युद्ध न केल्यास एकंदर समाजावर व अर्थातच तुझ्या कुलावरहि जे व्यापक दुष्परिणाम येतील त्यांच्या तुलनेनें ते तथाकथित पूर्व दुष्परिणाम कःपदार्थ ठरतील व तितक्याचीहि जबाबदारी तुजवर येणार नाहीं, साराश, सर्व दृष्टींनीं हें प्रस्तुत *धर्मयुद्ध तुझें आवश्यक कर्तव्य असल्यानें तें केल्यानें पाप तर लागणार नाहींच,* पण न केल्यास मात्र निश्चित पाप लागेल व पदरात व्यर्थ अपकीर्ति पडेल,—हा श्रीकृष्णकृत अर्जुनाच्या मोहनिरसनाचा मथितार्थ असून 'तस्मात् तू निःशंक हें युद्ध कर' हा त्याचा आदेश आहे. उपक्रम–अभ्यास–उपसंहारादि दृष्टींनीं विचार करून आपल्यास हेंच दिसून येतें या आदेशानुसार अर्जुनानें विगतशंक होऊन नंतर ते घोर युद्धकर्म केलें व कौरवांकडून राज्य जिंकून घेतलें हें या गीतोपदेशाचें फल होय.

कर्तव्यपालन प्रथम; शुद्धवृत्ति नंतर

मात्र येथपावेतोंच्या या विवेचनांत तें युद्धकर्म चांगलें म्हणजे कार्य कर्म आहे हें सिद्ध झालें. ते कर्म कोणत्या वृत्तीनें करावें याचा ऊहापोह त्यात आला नाहीं. आवश्यक कर्तव्यकर्माचा समूळ त्याग वैयक्तिक व सामाजिक दृष्ट्या घातक होय, व्यक्तीचें समाजातलें स्थान जितकें वरिष्ठ तितकाच तिच्या कर्तव्यत्यागाचा परिणामहि विशेष घातुक वरिष्ठ व्यक्तींचें अनुकरण करण्याकडे *समाजातील इतर व्यक्तींची साहजिकच प्रवृत्ति असते.*

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥३-२१॥

[श्रेष्ठ मनुष्य जें जें आचरण करितो तसेंच इतर (सामान्य) जन करितात. तो जें प्रमाण मानतो त्यास अनुसरून लोक वागतात.] म्हणून अर्जुनाला कसेंहि करून कर्तव्यपरायण करणें हें श्रीकृष्णाचें सर्वप्रथम उद्दिष्ट होतें. आवश्यक *एरिव कर्तव्याला तो वास्तव समजू लागला होता त्यासाठी त्याचा कर्तव्यमोह* दूर करणारें ज्ञान त्याला प्रथम उपदेशिल्यानंतर, आदर्श सर्वोत्तम जीवनाच्या दृष्टीनें आवश्यक पुरवणी म्हणून असें कर्तव्यकर्म करताना कर्त्यानें स्वतः

टेवावयाच्या शुद्धवृत्तीचें विवेचन गीताकारांनी नंतर केलें आहे. शुद्धवृत्तीचें हें आदर्श कर्मव्यवस्थेंतलें स्थान नीट लक्षात घेतलें पाहिजे. हें युद्ध म्हणजे केवळ काम्य असें एक अकार्य कर्म आहे अशी अर्जुनाची समजूत झाली होती. परंतु ती चुकीची होती. वस्तुतः तें कार्य असें एक आवश्यक कर्म होतें. एकदा तें मुळात कार्य असें कर्म आहे हें नीट समजल्यावर तें बाल्यास अर्जुनानें स्वतःपुरती सकाम दृष्टि ठेवूनहि केलें तरी चालेल :

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम्
तस्मादुत्तिष्ठ कौंतेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ २-३७ ॥

[(या धर्मयुद्धात लढता लढता) मारला जाशील तर स्वर्ग प्राप्त होईल, व जिंकशील तर पृथ्वीचा उपभोग घेशील; याकरिता हे अर्जुना, लढण्याचा निश्चय करून ऊठ.][1] आणि हा सकाम कर्मांचा आदेश केवळ प्रारंभीं दुसऱ्या अध्यायातच आहे असें नव्हे, तर प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनाचा दुर्लभ लाभ दिल्यावरहि श्रीकृष्ण म्हणतात :—

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व
जित्वा शत्रून् भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम् ॥ ११-३३॥

[म्हणून तू ऊठ, यश प्राप्त कर, शत्रूना जिंकून समृद्ध अशा राज्याचा उपभोग घे]. कर्म मुळांत काम्य नसून कार्य असलें म्हणजे तें समूळ त्यागण्यापेक्षा सकामतेनेंहि केलेलें बरें.[2] वैद्य रुग्णावर शस्त्रक्रिया करतो हें एक मुळात इष्ट (कार्य) कर्म असल्यानें-त्याचें वास्तविक प्रयोजन वैद्याचा स्वार्थ नसून रुग्णाचें स्वास्थ्यसंपादन असल्यानें-वैद्यानें स्वतःपुरतें तें वैयक्तिक सकाम दृष्टीनें (द्रव्याशेनें) केलें तरी त्याची इष्टता नष्ट होत नाहीं. मात्र कर्तव्य-

१ या श्लोकातील 'हत.' चा अर्थ कित्येक भाष्यकार 'मेलास तर' 'मृत्यु पावलास तर' असा मिळमिळीतपणें करतात, पण तें योग्य नव्हे. मारला गेलास तर, आणि तेंहि लढता लढता, असा याचा स्पष्ट अर्थ आहे. या रणांगणावरच पण श्लोक १-३५, व १-४६ मध्यें अर्जुनानें सुचविल्याप्रमाणें जर तो शत्रूकडून मारला गेला असता तर त्याला स्वर्गप्राप्ति झाली नसती ! (मागें पृ. ७० वरील टीप पाहा)

२ काम्य कर्म आणि सकाम कर्म यांतील भेद पुढें एकविसाव्या प्रकरणात दाखविला आहे.

पालनाचा हा प्रकार गौण होय हे उघडच आहे; कर्तव्यत्यागाच्या तुलनेनें तो इष्ट आहे इतकेंच. कर्तव्यपालनाचा सर्वोत्तम प्रकार म्हणजे योग्य कर्तव्य स्वार्थ-निरपेक्ष शुद्धवृत्तीनें करणे हा होय. याच दृष्टीने गीतेंतहि तो यथोचित वर्णिला आहे.

शुद्धवृत्तीचे द्विविध स्वरूप

या गीतोक्त शुद्ध वृत्तीचें द्विविध स्वरूप असून, निष्कामता व निरहंकारिता हीं त्या स्वरूपाचीं नावे होत. यातील निरहंकारितेकडे यावें तितकें लक्ष न देऊन निष्कामता हेंच कर्त्याच्या शुद्धबुद्धीचें एकमेव स्वरूप आहे अशी समजूत अनेक वेळा प्रचलित असलेली आढळून येते. खरें पाहू गेलें असता, *निष्कामतेहून निरहंकारिता भिन्न आहे इतकेंच नव्हें तर उच्चहि आहे.* गीतेच्या उपदेशाचें–एकमेव नसलें तरी एक प्रमुख–वैशिष्ट्य निष्कामतेपेक्षा निरहंकारितेच्या अपूर्व आदेशातच अधिक व्यक्त झाले आहे असें आम्हास वाटतें. अहंभोक्तृत्वकल्पनेंतून कामविकार व अहंकर्तृत्वकल्पनेंतून कर्तृत्वाहंकार निर्माण होतो. पहिलींतून मुक्त होणें ही निष्कामता, दुसरींतून मुक्त होणें म्हणजे निरहंकारिता. अहंभोक्तृत्वभावना विराम पावून प्राणी–अर्जुनाप्रमाणें–निष्काम झाला तरीहि कर्तृत्वकल्पना शिलक राहू शकते. कर्मबंधाची अंतिम जड हीच आहे. कर्में करीत असताहि तत्त्वतः मी त्यांचा कर्ता नाहीं अशी मनात दृढ भावना होणें ही अत्यंत कठीण पायरी असून ती निष्कामतेच्याहि पलीकडील स्थिति होय. गीतोक्त बुद्धियोगाची ती अंतिम अवस्था होय. कर्मांचे ठायीं कर्तृत्वस्वरूप आसक्ति राहिल्यानें प्राणी कर्मबंधनात फसतो. निष्कामतेनें केवळ कर्मफलबंधन तुटतें व मनुष्य निस्वार्थ परोपकारी उद्दिष्टासाठीं कर्में करू लागतो. परंतु निरहंकारितेनें तर तो कर्मबंधनातूनच मुक्त होतो. निष्कामता म्हणजे कर्मफलाचे ठायीं स्वार्थविषयक आसक्तीचा अभाव. अशी कर्मफलविषयक अनासक्ति आणि कर्मविषयकच अनासक्ति यात गीताकारानीं अनेक स्थळीं भेद दर्शविला आहे. श्रीकृष्ण अर्जुनाला या उभयप्रकारें अनासक्त करू चाहत होते. मनुष्य निष्कामतेनें—अर्थात् तिला कार्यकर्मपरतेची जोड मिळाली तरच—सत्त्वगुणाच्या पायरीपर्यंत पोहोचू शकेल; परंतु त्याच्याहि पुढे जाऊन कर्तृत्वाहंकाररहितत्व वृत्तींत बाणलें तर तो त्रिगुणातीतावस्थेप्रत प्राप्त होईल. ब्राह्मी स्थितीच्या वर्णनाचा समारोप करतांना गीताकारानीं निरहंकारितेचा निष्कामतेहून वेगळा असा उल्लेख केला आहे:

विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निस्पृहः
निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥२–७१॥

[सर्व कामेच्छा त्यागून जो निस्पृह, निर्मम व निरहंकार पुरुष (संसारात) वावरतो, त्याला शांति प्राप्त होते.] यात निर्ममत्वानें भोक्तृत्वाभाव व निरहंकारितेनें कर्तृत्वाभाव दर्शविला आहे. गीतोक्त आदर्श कर्माचें निष्कामता हेंच एकमेव किंवा प्रमुख विशेषण आहे ही समजूत चुकीची आहे. प्रथम म्हणजे तें कर्म 'कार्य'—वस्तुतः, व्यक्तिनिरपेक्षदृष्ट्या, इष्ट[1]—असलें पाहिजे, नंतर तें निष्काम असलें पाहिजे, व शेवटीं तें निरहंकार असलें पाहिजे. अर्थात् तें कर्म निष्काम व निरहंकार असलें पाहिजे याचा खरा अर्थ, तें करताना कर्ता निष्काम व निरहंकार असला पाहिजे हा होय. 'कार्यता' हा कर्माचा गुण होय, निष्कामता व निरहंकारिता हे कर्त्याचे म्हणजे त्याच्या वैयक्तिक बुद्धीचे (दृष्टिकोनाचे) गुणविशेष होत. कर्ता व कर्म हे उभय शुद्धस्वरूपी असले म्हणजे ती आदर्श कृति होते.

निरहंकारिता

या निरहंकारितेची उपपत्ति अशी आहे कीं, मनुष्याचा वस्तुत: निर्गुण निर्विकार आत्मा स्वतः काहींहि करीत नसून त्याचा देह जें जें कर्म करताना दिसतो तें सारें प्रकृतीच्या गुणांच्या खेळामुळें होत असल्यानें कर्त्यानें स्वतः कडे त्याचें कर्तृत्व मानू नये असें असता स्वतःकडे तें कर्तृत्व घेऊन त्या अहंकारभावानें ग्रस्त होणें हें अज्ञानीपणाचें लक्षण होय.

तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयोः।
गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥ ३-२८ ॥
प्रकृतेर्गुणसंमूढाः सज्जन्ते गुणकर्मसु .. ॥ ३ २९ ॥

[परंतु, अर्जुना, जे गुण व कर्म यांच्या विभागानें तत्त्व जाणतात ते हा सारा गुणागुणांचा आपसातला खेळ आहे असें मानून (कर्मांत कर्तृत्वकल्पनेनें) आसक्त होत नाहींत (उलट) प्रकृतीच्या गुणांनीं मोहित होणारे अज्ञजन गुण व कर्म यांच्या ठायीं आसक्त होतात.]

---

१ या विषयाचें सविस्तर स्पष्टीकरण उत्तरार्धात केलें आहे

नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित्
पश्यञ्शृण्वन्स्पृशञ्जिघ्रन्नश्नन्गच्छन्स्वपञ्श्वसन् ॥५ ८॥
प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ५-९ ॥

[योगयुक्त तत्त्ववेत्त्या पुरुषानें पाहताना, ऐकताना, स्पर्श करिताना, वास घेताना, खाताना, चालताना, झोप घेताना, श्वास घेताना, बोलताना, विसर्जन करिताना, घेताना, आणि पापण्याची उघडझाप होतानाहि, 'मी कांहींहि करीत नसून इंद्रियांचा आपापल्या विषयांच्या ठायीं व्यवहार चालला आहे' असें समजावें.] याच अर्थानें गीताकार म्हणतात :

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः
अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ ३ २७ ॥

[प्रकृतीच्या गुणामुळें सर्व कर्में होत असता अहंकारग्रस्त प्राणी स्वतःला (त्याचा) कर्ता मानीत असतो.] निष्काम कर्म करू पाहणाऱ्यांनाहि प्रसगीं हा असा भ्रम भासणें शक्य आहे. दुरात्म्याचा तर असतोच, पण महात्म्याचाहि–स्वार्थत्यागी व्यक्तींचाहि–शेवटचा पाश म्हणजे ही कर्तृत्वाहंकार बुद्धि होय या अहंकारानें ग्रस्त होऊनहि मनुष्य जोंपावेतों कार्यक्रमाला–कर्तव्याला–चिकटून राहील तोंपावेतों तितकासा धोका नाहीं; परंतु तो जर त्या अहंकारास बळी पडून अर्जुनाप्रमाणें कर्तव्यच्युत होऊं लागला तर त्या मोहाचे दुष्परिणाम विशेषच निंद्य होतात.

निष्कामतेपेक्षा निरहंकारिता ही जात्याच श्रेष्ठ कोटीची आहे हें तर खरेंच, पण याशिवाय गीतेंत निष्कामतेपेक्षा निरहंकारितेला अधिक महत्त्वाचें स्थान असण्याचें आणखीहि कारण आहे. अर्जुनाला रामाचा वीट येऊन तात्कालिक का होईना पण तो निष्काम झाला होता हें वर अनेकवार दाखविलेंच आहे. पण तो निरहंकार मात्र झाला नव्हता. त्याच्या ठायींची भोक्तृत्वप्रवृत्ति स्थगित झाली असली तरी अहंकर्तृत्वकल्पना कायम व क्रियमाण होती. माझ्या कर्माचा मी कर्ता आहे, मला वाटल्यास मी एखादें कर्म करीन किंवा न करीन, ही भावना त्याचे ठायीं वास करीत होती. या कर्तृत्वकल्पनेमुळेंच 'माझ्या हातून' याचा वध होणार आहे व त्याचा परिणाम म्हणून मला पाप लागेल असें

त्याला वाटत होतें. यासाठीं 'याचा म्हणजे याच्या आत्म्याचा तत्त्वतः वध कधींच शक्य नसून जें काय होणार असेल तें म्हणजे फक्त याचें देहांतर होय' असा प्रथम सांख्यज्ञानानुसार उपदेश सांगून नंतर या स्वजनाच्या अशा देहांतराचें देखील कर्तृत्व स्वतःकडे मानूं नकोस असा निरहंकारवृत्तीचा उपदेश श्रीकृष्णानें अर्जुनास केला आहे. हें युद्धकर्म म्हणजे एक कार्य कर्तव्य आहे हें तू नीट जाण, व मग तें करताना स्वतःची वृत्ति निष्कामता व निरहंकारिता या उभयांनीं युक्त अशी सम ठेव असें श्रीकृष्णाचें अर्जुनास सांगणें आहे.

आत्मज्ञान व शुद्धवृत्ति यांचें परस्परावलंबित्व

निष्कामता व निरहंकारिता यांना गीताकारांनीं मनुष्याच्या वृत्तीचीं शुद्ध स्वरूपें मानलें आहे पहिलें शुद्धतर असून दुसरें शुद्धतम आहे. बुद्धीच्या या उभय अवस्था वस्तुतः सत्य आत्मज्ञानापासूनच उद्भवतात. विशुद्ध, नित्य व अविकारी आत्मा तत्त्वतः भोक्ताहि नाहीं व कर्ताहि नाहीं. अर्थात् आत्मस्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान झालें कीं बुद्धींत निष्कामता व निरहंकारिता येणें सहज होते. परंतु या स्वरूपाच्या केवळ शाब्दिक श्रवणज्ञानानें कर्त्याच्या वृत्तींत तत्काळ फरक पडत नाहीं. तें ज्ञान मानवी वृत्तींत, स्वभावांत, पूर्णपणें मुरलें पाहिजे. आत्म्याचें भोक्तृत्वराहित्य बुद्धींत मुरलें म्हणजे मनुष्य निष्काम होतो, व कर्तृत्वराहित्य मुरलें म्हणजे तो निरहंकार होतो. सत्य तत्त्वाचा शाब्दिक अर्थ आकलन होणें ही ज्ञानाची पहिली अवस्था होय. तें अंतःकरणांत मुरून बुद्धि तदाकार होणें याचें नांव योग. अशी योगावस्था प्राप्त झाली म्हणजे पूर्वी केवळ शाब्दिक अर्थाच्या कक्षेंत असलेल्या ज्ञानाचें रहस्य प्रत्यक्ष अनुभवानें प्रतीत होऊं लागतें. अशा रीतीनें ज्ञान व योग हे उभय परस्परावलंबी असून अंतिम दृष्ट्या एकच आहेत. ज्ञानाचा हा योगोत्तर अनुभव प्रत्यक्षस्वरूपी असतो; मात्र प्रारंभीच्या शब्दरूपी अप्रत्यक्ष ज्ञानानुभवावर श्रद्धा असल्याशिवाय मानव पुढच्या पायऱ्या चढू शकणार नाहीं, म्हणूनच श्रद्धेशिवाय ज्ञान नाहीं असें गीताकारांनीं म्हटलें आहे. अंतिम अवस्थेत हृदयांत आत्मज्ञानाचा प्रकाश स्वच्छ पडला, म्हणजे निष्कामता व निरहंकारितास्वरूपी शुद्धबुद्धि वृत्तींत पूर्णपणें भिनते. अशा प्रकारें ज्ञान व योग यांचें प्रारंभिक भिन्नत्व व अंतिम एकत्व भगवंतांनीं आपल्या प्रासादिक वाणीनें वर्णन केलें आहे. याचें विस्तृत विवरण पुढें उत्तरार्धात येणार आहे.

प्रकरण नववें

मोहाचे अन्य प्रकार

मागें सातव्या प्रकरणात सांगितलेल्या मोहाच्या प्रकारांपैकीं पहिल्या म्हणजे बौद्धिक अज्ञानजन्य कार्यकर्मत्यागरूपी मोहाचें येथपावेतों विस्तारशः विवरण करून, अर्जुनाचा मोह त्या प्रकारात कसा मोडतो हें स्वतः त्याच्या मनःस्थितीवरून व श्रीकृष्णानें त्या मोहाच्या केलेल्या निरसनावरून पाहिलें. आता उरलेल्या प्रकाराचा विचार करून अर्जुनाचा मोह त्यात येत नाहीं हें पाहू. म्हणजे अन्वयव्यतिरेकपद्धतीनें अर्जुनाच्या मोहाच्या स्वरूपाची निश्चिति होईल.

अर्जुनाचा युद्धनकार स्वकायक्लेशभयार्थ नव्हता

परंतु मोहाच्या त्या अन्य प्रकाराकडे वळण्यापूर्वी मोहाच्या प्रथम प्रकाराशीं सदृश पण तमोगुणात्मक मोहात न मोडणाऱ्या एका मनःस्थितीकडे आम्ही वाचकाचें लक्ष वेधू इच्छितों. मोहाच्या प्रथम प्रकारात बौद्धिक घोटाळ्यामुळें उत्पन्न झालेला कार्यकर्मत्याग असतो. हा प्रकार तमोगुणात्मक असला, तरी कार्यकर्मत्यागाचा आणखीहि एक प्रकार असून तो गीताकाराच्या मतें तमोगुणात मोडत नाहीं असें दिसतें. कांहीं कार्य कर्में बाह्यतः सुखप्रद तर कांहीं दुःखप्रद असतात. यातील द्वितीय प्रकारच्या कर्मांचा, त्याच्या परिणामातील ऐंद्रियिक व दैहिक दुःखांना भिऊन, कोणी त्याग केला तर असा कार्यकर्मत्याग रजोगुणी होय. गीतेंत याचा उल्लेख पुढील प्रकारें आला आहे :

> दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत्
> स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥१८ ८॥

[एखादें कर्म दुःखद आहे म्हणून, शरीरक्लेशाच्या भीतीनें, कोणी टाकलें तर त्याचा तो त्याग राजस ठरून त्याला (खऱ्या) त्यागाचें फल मिळणार नाहीं] या त्यागाचा उगम दुःखविषयक उद्विग्नतेंत असतो; व अशी उद्विग्नता ही रजोगुणात्मक सकामतेचें एक स्वरूप असतें हें आपण सहाव्या प्रकरणात पाहिलेंच आहे. यासाठीं या प्रकारास गीताकारानीं तामस न म्हणता राजस म्हटलें असावें शिवाय या कर्मत्यागात बुद्धीला घोटाळा पडलेला नसतो; अमुक एक विशिष्ट कर्म हें यावेळीं माझें कर्तव्य आहे हा बुद्धीचा निश्चय झालेला असूनहि शरीरक्लेशाच्या भयानें मनुष्य तें टाळतो. यास्तव हा कार्यकर्म-त्याग मोहस्वरूपीहि नाहीं. शारीरिक जखमाना किंवा स्वमृत्यूला भिऊन जर अर्जुन रणांगणावरून परत् पाहत असता तर त्याचें तें कृत्य या प्रकारच्या त्यागात गणलें गेलें असतें. परंतु अर्जुनाचा युद्धनकार बौद्धिक अज्ञानावर आधारभूत—व म्हणून तमोगुणात्मक मोहस्वरूपी–असून, 'कायक्लेशभयार्थ' नव्हता हें उघडच आहे. पण असें असताहि काहीं भाष्यकार अर्जुनाच्या नकाराला या प्रकारात घालू पाहतात हें पाहून विस्मय वाटतो![1] निःशस्त्र व अप्रतिकार अवस्थेंत जो रणांगणावर शत्रूकडून मारला जाण्यासहि तयार होता, तो काय 'कायक्लेशभयग्रस्त' म्हणावयाचा? अर्जुन अशा दुःखाला भीत नव्हता; तो 'पापा'ला भीत होता. मोक्ष अंतरण्याच्या कल्पनेनें त्याला झालेला 'विषाद' निराळा, आणि या श्लोकात वर्णिलेलें शरीरक्लेशभयोत्पन्न दुःख निराळें! अर्जुनाच्या युद्धविरोधाला वरील श्लोकाच्या क्षेत्रात बसवू पाहणें हा त्याला सकाम ठरविण्याचाच एक प्रकार होय.

अर्थात् वरील श्लोकात ज्या कायक्लेशाचा उल्लेख आहे त्याचा संबंध कर्त्याच्या स्वतःच्या कायेशीं असून इतराच्या शरीराशीं नाहीं. स्वतःच्या देहाला कष्ट होतील म्हणून केलेला कर्मत्याग वरील प्रकारचा होय. परंतु आपल्या एखाद्या कृत्यानें इतर कोणाच्या देहाला क्लेश होतील या भयानें (तें भय अनुचित व अवास्तव असेल तर, उदाहरणार्थ रुग्णावर योग्य शस्त्रक्रिया

१ "गीतातत्त्वमंजरी", ले. ज. स. करंदीकर. पृ. ५६८. अरविंद घोषानींहि हा आरोप काहीं प्रमाणात अर्जुनावर केलेला आहे. पुढील प्रकरणात आम्हीं त्यांच्या दिलेल्या उताऱ्यातील 'the heart's recoil from individual grief and suffering' हे शब्द पाहा.

करताना, गुन्हेगारास योग्य शिक्षा देताना इ.) कोणी तें कर्म सोडील तर हा कार्यकर्मत्याग राजस प्रकारात न मोडता तमोगुणस्वरूप बौद्धिक अज्ञानजन्य मोहात गणला जाईल[1] तो निष्काम मोहाचा एक प्रकार होय अर्जुन स्वतःच्या कायाक्लेशकल्पनेनें व्याकुळ झाला नव्हता तरी इतराच्या–शत्रुपक्षीय स्वजनांच्या–शरीरावर या युद्धात होणाऱ्या आघाताच्या कल्पनेनें त्याला मोह उत्पन्न केला होता. त्या शारीरिक आघाताना तो त्या व्यक्तींचाच मृत्यु म्हणजे विनाश मानू लागला होता, व म्हणून त्यांच्या वधाचें पाप स्वतःवर येईल असें त्याला वाटत होतें गीतोपदेशाच्या प्रारंभीच श्रीकृष्णानीं अर्जुनास सुखदुःखस्वरूपी मात्रास्पर्श सहन करण्यास पुढीलप्रमाणें उपदेशिलें असलें तरी त्याचा अर्जुना पुरता रोख इतराच्या देहावरील मात्रास्पर्शांशीं आहे :

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः
आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥ २ १४ ॥
यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ
समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ २ १५ ॥

गीतेच्या सुरवातीस केलेल्या या उपदेशावरून श्रीकृष्णास अर्जुनाचे मनःस्थितींत स्वतःच्या दैहिक सुखाविषयीं आसक्ति व दुःखाविषयीं भय अथवा उद्विग्नता एका शब्दांत 'सकामता'–दिसत होती, व ती दूर करण्यासाठीं त्यांनीं हा उपदेश केला, असा प्रथमदर्शनीं ग्रह होणें शक्य आहे परंतु अधिक विचारानीं तो समर्थनीय वाटणार नाहीं. वरील दोन श्लोकांतून व्यक्तीनें स्वतःच्या कायिक सुखदुःखाविषयीं निर्विकार असावें असा आदेश निघू शकतो यात संशय नाहीं किंबहुना, या अध्यायातील दुसरे काही श्लोक गीताकारानीं इतर कोठून उद्धृत केले आहेत तसेच हेहि श्लोक केले असतील, तर त्याच्या मूळ कर्त्यांचा तसा आशयहि असू शकेल परंतु ते उद्धृत केलेले असो, किंवा गीताकाराचे स्वरचित असो, त्यांतून सर्वच–म्हणजे स्वतःच्या व इतराच्याहि–सुखदुःखाविषयीं समान निर्विकारतेचा आदेश निघत असला, तरी ज्या संदर्भात गीताकारानीं अर्जुनाला उद्देशून त्याचा उपयोग केला आहे, तो नीट पाहता तेथें त्याचा रोख प्रामुख्यानें अर्जुनाच्या स्वतःच्या मात्रास्पर्शांशीं नसून कौरवपक्षीय स्वजनांच्या मात्रास्पर्शांशीं आहे. गीतेंतील

1 मागें, प्रकरण ६ पृष्ठ ८८ ८९ पाहा

कित्येक वचनातून अर्जुनाच्या तात्कालिक परिस्थितीला उद्देशून एक मर्यादित अर्थ, व शिवाय तन्निरपेक्ष अखिल मानवजातीला उपयुक्त असा दुसरा व्यापक अर्थ, असे दोन अर्थ समवतात हें ध्यानात घेणें आवश्यक असून, याचें एक महत्त्वाचें उदाहरण आम्हीं पुढे अकराव्या प्रकरणातहि दाखविलें आहे. अशा वेळीं त्या व्यापक अर्थाचें वाचकानें मनन करणें इष्टच असलें तरी त्यावरून अर्जुनाच्या विशिष्ट मनोभूमिकेविषयीं गैरसमज करून घेणें मात्र योग्य नव्हे. उदाहरणार्थ, वरील दोन श्लोकांच्या निकट संदर्भातला पुढील श्लोक पाहा :

देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा
तथा देहान्तरप्राप्तिर्धीरस्तत्र न मुह्यति ॥२-१३॥

आता यांत हें देहांतर कोणाचें हें स्पष्ट न केल्यानें, हा उपदेश स्वतःच्या मृत्यूच्या कल्पनेनें घाबरणाऱ्याला जसा लागू पडेल तसा तो इतर कोणाच्या मृत्यूनें व्यथित होणाऱ्या व्यक्तीलाहि लागू पडेल. मृत्यु–मग तो स्वतःचा असो किंवा अन्य कुणाचा असो–धैर्यवान म्हणजे आत्मज्ञानी मनुष्याला मोहित करीत नाहीं; कारण कीं, असा मृत्यु म्हणजे केवळ जड देहाची एक अवस्था असून मूळ आत्मतत्त्व त्यायोगें बाधित होत नाहीं हें तो जाणतो. परतु या श्लोकाचा हा असा व्यापक अर्थ शक्य असला तरी प्रत्यक्ष अर्जुनाला कोणाच्या देहांतरानें मोह पडला होता? तो स्वतःच्या मृत्यूबद्दल शोक करीत होता काय? तो तर त्यासाठीं प्रसंगच पडल्यास तयारहि होता! त्याला कौरवांच्या देहांतर–कल्पनेनें मोह पडला होता. या युद्धात माझ्या हातून यांचा मृत्यु घडून आल्यास यांच्या वधाचें, विनाशाचें, पातक माझ्या शिरीं येईल हा त्याचा मोह दूर करण्यासाठीं हा श्लोक सांगितलेला आहे, हें पाहिलें म्हणजे या श्लोकावरून अर्जुनावर स्वमृत्युभयाचा आरोप करणें कसें अयोग्य ठरेल हे ध्यानात येईल. आणि यांच श्लोकाच्या स्पष्टीकरणार्थ उपरोक्त मात्रा-स्पर्शविषयक दोन श्लोक आले आहेत हेंहि पाहिलें, म्हणजे त्यांतूनहि अर्जुनाच्या ठायीं स्वकायाविषयक भय किंवा स्वकायासुखस्पृहा अनुमिन करणें समर्थनीय नसल्यानेंहि पटेल असा विश्वास वाटतो. किंबहुना श्लोक २–११ मध्ये ‘अशोच्यानन्वशोचस्त्वं’ येथपासून सुरू होणारा विषय व त्याचप्रमाणें पुढेंहि कित्येक श्लोकांपर्यंत चाललेला त्याचा परिपोष पाहिला, म्हणजे उपरोक्त १४ व १५ या श्लोकांतील मात्रास्पर्शांचा संबंध अर्जुनाच्या स्वतःच्या दैहिक

अनुभवाशी नसून, इतरांवर—म्हणजे शत्रुपक्षीय भीष्मद्रोणकौरवादिकांवर—या युद्धात शस्त्रास्त्रांनी होणाऱ्या संभाव्य प्राणांतिक आघातांशी आहे हें दिसून येतें. विशेषतः श्लोक २–४ वरून पाहिलें म्हणजे या प्रस्तुत श्लोकांचें अर्जुनासाठी प्रयोजन ध्यानात येईल :

कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन
इषुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हावरिसूदन ॥ २-४ ॥

ज्या भीष्मद्रोणांच्या देहाला मीं पूजासाहित्याचे सुखकारक स्पर्श घडवावयाचे, त्यांच्याच देहावर मी बाणांनीं दुःखद आघात कसे करूं? अर्जुनाच्या या अशा प्रश्नाला उद्देशून श्रीकृष्ण श्लोक २ १४, १५ मध्यें म्हणतात कीं, एकदा कर्तव्याचा योग्य निश्चय केल्यावर मग त्या कर्तव्याच्या पालनानें या तुझ्या स्वजनांना सुखप्रद मात्रास्पर्शांचा अनुभव येईल किंवा दुःखद मात्रास्पर्शांचा येईल असा विचार करीत बसून बुद्धीला भ्रमात पाडू नकोस. हे मात्रास्पर्श अनित्य असतात. तू यांना भोग प्राप्त करून दिले तरी ते भोग शाश्वत टिकणारे नाहींत, तू यांना तुझ्या आवश्यक धर्माचरणात प्राणघातक वेदना दिल्यास तरी त्याहि शाश्वत नाहींत, कारण हा देह गेल्यावर यांना दुसरा नवीन देह प्राप्त होऊं शकेल. याशिवाय देह व आत्मा यातील भेद ओळखून जो या सुखदुःखात्मक मात्रास्पर्शांच्या विचारानें स्वकर्तव्यापासून व आत्मतत्त्वविचारापासून विचलित होत नाहीं तोच मोक्षप्राप्तीस पात्र म्हणावयाचा.[1]

बौद्धिक व मानसिक कारणांतून उद्भूत कायिक अनुभव

परंतु इतक्यावरहि काहीं वाचकांच्या मनात या स्थळीं एक शंका उद्भवणें शक्य आहे. ज्या मात्रास्पर्शांना सहन करण्याचा व त्यायोगें व्यथितचित्त न होण्याचा उपदेश अर्जुनास उपरोक्त श्लोकद्वयात केला आहे, त्याचा संबंध अर्जुनानें प्रथमाध्यायात वर्णिलेल्या पुढील अनुभवाशीं तर नसेल!

१ यासाठीं श्लोक २-१४ मधील 'तितिक्षस्व'चा अर्थ 'याच्या विचारानें आपली कर्तव्यनिश्चयबुद्धि घोटाळ्यात म्हणजे मोहात पडू देऊ नकोस' असा करणें इष्ट आहे. श्लोक २-१३ मध्यें देहांतर कल्पनेनें धीर पुरुष 'न मुह्यति' (मोह पावत नाहीत) असें म्हटलें असून त्याच्याच स्पष्टीकरणार्थ हा चौदावा श्लोक आहे हें पाहिलें म्हणजे हा अर्थ पटूं शकेल

> सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति
> वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ॥ १-२९ ॥
> गांडीवं स्रंसते हस्तात्त्वक्चैव परिदह्यते
> न च शक्नोम्यवस्थातुं ... ... ॥ १-३० ॥

परंतु ही शंकादि निराधार आहे. कारण या दैहिक अनुभवामुळें अर्जुनास शोक उत्पन्न झाला नव्हता, तर त्याला शोक उत्पन्न झाला होता म्हणून त्याला या अनुभवाची प्रतीति होत होती! त्याच्या आंतरिक बौद्धिक मोहाचीं हीं बाह्य चिन्हें होतीं. संभाव्य महत्पापकल्पनेनें त्याच्या बुद्धींत अतीव भ्रम निर्माण झाला व त्यामुळें मन अत्यंत क्षुब्ध होऊन शिवाय शरीरावर हे परिणाम घडून आले. बौद्धिक मोहानें मनात विषाद उत्पन्न झाला व मग त्यायोगें शरीरक्रियेवर असा विपरीत परिणाम झाला. सारांश, त्याची दुःसह कायिक प्रतिक्रिया ही त्याच्या शोकमोहाचें कारण नसून कार्य होती.[1] वास्तव या कंप-दाहादि कायक्लेशांना तू निर्विकारतेनें सहन कर असें म्हणण्यात कांही स्वारस्य नव्हतें. पापपुण्यविषयक बौद्धिक मोह व त्यामुळें मनात प्रकटलेला प्रचंड महा-विषाद यांचें प्रथम योग्य निरसन होण्यापूर्वी केवळ या बाह्य कायिक अवस्थांचें नियमन हा एक वरवरचा व व्यर्थ उपाय ठरला असता. किंबहुना आधुनिक मानसशास्त्र मार्गे त्याप्रमाणें या जबरदस्तीच्या बाह्य नियंत्रणाचा एकदर शारी-रिक व मानसिक परिस्थितीवर विपरीत परिणाम झाला असता. खुद्द गीतेच्या शब्दांतच तो "मिथ्याचार" (श्लोक ३-६) ठरला असता. जर तो शोक कायिक परिस्थितींतूनच उद्भवला असता तर गोष्ट वेगळी असती. समजा कीं, अर्जुनाला एकाएकीं अर्धांगवायु किंवा तत्सम अन्य एखादा भया-नक रोग उद्भवून त्यामुळ त्याला असा कंप, चर्मदाह, धनुष्पात, इत्यादि अनुभव आला असता, व "अरेरे! ऐन युद्धारंभसमयीं माझ्या शरीराची काय ही दशा झाली!" असें वाटून त्याला शोक उत्पन्न झाला असता, तर तो कायक्लेशजन्य ठरला असता. परंतु त्याला खरोखर झालेल्या शोकाचें स्वरूप याहून भिन्न होतें.

अर्जुनाचा कार्यकर्मत्याग म्हणजे युद्धविरोध स्वकायक्लेशभयार्थ अर्थात्

---

१ श्लोक २-८ मध्यें स्वतःच्या तोंडानें 'उच्छोषणमिन्द्रियाणाम्' असें म्हणून अर्जु-नानें शोकाकडे दुर्लक्ष व ऐंद्रियिक क्लेशाकडे लक्ष दिलें आहे.

सकाम अथवा राजस नव्हता, हें अशा प्रकारें पाहिलें. आता तमोगुणात्मक मोहाच्या उर्वरित प्रकाराकडे वळू.

मोहाचा द्वितीय प्रकार

(२) बौद्धिक अज्ञानजन्य अकार्यकर्मस्वीकार :—हा निष्काम मोहाचा दुसरा प्रकार होय पहिला प्रकार केवळ नकारात्मक आहे, तर यात प्रत्यक्ष निषिद्ध कर्मांचा अंगिकार आहे. यात कार्याकार्यव्यवस्थितीविषयीं कर्त्याच्या मनात उद्भवलेल्या तीव्र घोटाळ्यामुळे, मनाने व वृत्तीनें निष्काम असूनहि, मोक्षमार्गाविषयींच्या किंवा परहितामबधींच्या चुकीच्या कल्पनेमुळें, मनुष्य कार्य कर्म सोडतो, इतकेंच नव्हे, तर त्याऐवजीं प्रत्यक्ष एखादें निषिद्ध कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो. किस्येक धर्मांध, व संकुचित तत्त्वांध, पण वैयक्तिक दृष्ट्या निष्काम व निर्भय, अशा व्यक्तींच्या कृती या सदरात मोडतील. भिक्षान्नसेवनाचा अर्जुनाचा उल्लेख जर अर्थवादात्मक नसून, युद्धत्याग करून खरोखरच तें कर्म मोक्षप्रद म्हणून अंगिकारण्याचा त्याचा विचार असता, तर त्याचें तसें कृत्य या सदरात पडलें असतें. मात्र तरीहि त्या कृत्याचा उगम कामात नसता हें विसरून चालणार नाहीं.

सकाम मोह

(३) सकाम अकार्यकर्मस्वीकार:—या प्रकारात कामामुळें म्हणजे भोगासक्तीनें मनुष्याची मति इतकी भ्रष्ट होऊन जाते कीं, ती कार्य कर्माला अकार्य व अकार्याला कार्य समजू लागते; आणि ती केवळ कार्यकर्मत्यागच नव्हे तर प्रत्यक्ष अकार्यकर्मस्वीकारहि करिते. कामाच्या या प्रभावाला उद्देशून गीताकार म्हणतात :

> इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते
> एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥३-४०॥

' आधींच मर्कट तशातहि मद्य प्याला ' याप्रमाणें या सकाम मोहाच्या पकडींत सापडलेले जीव नाना प्रकारचीं आसुरी अकार्य कर्मे करू लागतात :

> काममाश्रित्य दुष्पूरं दम्भमानमदान्विताः
> मोहाद्गृहीत्वाऽसद्ग्राहान्प्रवर्तन्तेऽशुचिव्रताः ॥१६-१०॥

[कधींहि पूर्ण न होणाऱ्या कामाच्या आहारीं जाऊन, दंभ—मानीपणा—उन्मत्तता

यांनी भारलेले, (बुद्धीला पडलेल्या) मोहामुळें असत्य गोष्टींचें (सत्य म्हणून) ग्रहण करून–अथवा मनांत दुष्ट इच्छा धरून—(हे) कुमार्गगामी लोक (विश्वाच्या अहितार्थ, भलभलतीं घाणेरडीं) कर्में करण्यास प्रवृत्त होतात][1]. अशा कर्मांना तामस म्हटलें पाहिजे हें उघडच आहे.

अनुबंधं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम्
मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥१८-२५॥

[पूर्वापारसंबंध (परिणाम), संभाव्य हानि, हिंसा, आपलें बळ, याविषयीं योग्य सारासारविचार न करिता मोहानें जें कर्म आरंभलें जातें तें तामस म्हटलें जातें.]

सकाम मोहाचा हा प्रकार केवळ सुखेच्छेपासून शक्य आहे किंवा उद्विग्नतामिश्र सुखेच्छेपासूनहि शक्य आहे. कार्यकर्म दु:खद असेल तर त्या विषयीं अनावड, व शिवाय वेगळ्याच एखाद्या विषयोपभोगांत आसक्ति या उभय मनोविकारांचें मिश्रण होऊन व्यक्ति कार्यकर्म त्यागून अकार्याकडे वळू शकेल

रजोगुण व तमोगुण यांच्या व्याप्तीविषयीं विपर्यस्त ग्रह

तमोगुणस्वरूपी मोहाच्या या भिन्न प्रकाराकडे दुर्लक्ष करून त्याचें कर्तव्यत्याग हें एकच नकारात्मक स्वरूप आहे अशी समजूत करून घेतल्यानें अनेकांच्या मनांत रजोगुण व तमोगुण यांच्या विशिष्ट व्याप्तीविषयीं व परस्पर संबंधाविषयीं विपर्यस्त ग्रह वास करीत असतो. उदाहरणार्थ, "गीता-तत्त्वमंजरी"त श्री ज. स. करंदीकर म्हणतात: "तमोगुण हा सर्वांत वाईट खरा, तथापि त्यांत निद्रा, प्रमाद, आलस्य, अज्ञान यांचें प्राबल्य असल्यामुळें त्याचे दुष्परिणाम सत्कार्याच्या अभावात्मक असतात. वास्तव रजो-गुणाच्या प्राबल्यामुळें जितका लोकसंहार होतो तितका तमोगुणामुळें होत नाहीं." (पृ. ४६६, श्लोक १४-८ वरील टीप.) तमोगुण हा रजोगुणापेक्षा अधिक वाईट असता, रजोगुणानें लोकसंहार अधिक होतो हें म्हणणेंच विसंगत आहे व गीतेचा त्याला आधारहि नाहीं. रावण, कंस, तैमूरलंग, नादिरशहा, चेंगीजखान इत्यादींनीं केलेल्या अमानुष लोकसंहाराच्या मुळाशीं केवळ रजोगुण

१ शिवाय पाहा १६–१६

नसून तमोगुण होता. खरी गोष्ट अशी आहे की, तमोगुणाचें स्वरूप फक्त 'सत्कार्याच्या अभावात्मक' असतें ही वरील विधानात व्यक्त होणारी समजूतच चुकीची असून तिजमुळे गीतातत्त्वमंजरीकाराचा हा घोटाळा झालेला आहे. त्यांनी प्रमाद व आलस्य यांना समानार्थी मानलें आहे असें दिसतें. परंतु आलस्य नकारात्मक असला तरी प्रमादाचें तितकेंच स्वरूप नाहीं. प्रमादात केवळ कार्यकर्मत्यागच नव्हे तर प्रत्यक्ष अकार्यकर्मस्वीकारहि समाविष्ट असतो. श्रीरामानुजाचार्यांनी म्हटल्याप्रमाणें 'प्रमाद' म्हणजे 'अनवधाननिमित्ता असत्कर्मणि प्रवृत्तिः' (बुद्धीच्या अनवधानतेमुळे, घोटाळ्यामुळे होणारी असत्कर्माकडे प्रवृत्ति) होय[1] नीलकंठीमाध्यात प्रमाद म्हणजे 'कार्याकार्याविवेकराहित्यम्' असें म्हटलें आहे[2], पण तें तितकेंसें समर्पक नाहीं. चांगलें व वाईट यात योग्य विवेक करण्याची शक्ति काम करीनाशी होऊन मनुष्य वाईटाकडेच प्रवृत्त होऊं लागतो ती मनःस्थिति प्रमाद होय. हा प्रमाद सकाम असेल किंवा केवळ बौद्धिक अज्ञानजन्य म्हणजे निष्काम असेल. परंतु तो उगम कसाहि असला तरी केवळ नकारात्मक आलस्य व प्रत्यक्ष कुप्रवृत्तिपर प्रमाद यातील भेद दृष्टिआड करणें इष्ट नाहीं

तमोगुणाचे परिणाम

चौदाव्या अध्यायातील तेराव्या श्लोकात तमोगुणाच्या वृद्धीचे पुढील चार परिणाम वर्णिले आहेत, अप्रकाश, अप्रवृत्ति, प्रमाद आणि मोह. यातील 'अप्रकाश' म्हणजे चांगल्यावाईटाचा निर्णय करण्याची बुद्धीची असमर्थता, यात बुद्धि अंधारात चाचपडू लागते व तिला मार्ग दिसेनासा होतो. काय योग्य व काय अयोग्य याचा खरा किंवा खोटा कोणताच निर्णय देण्यास ती

१ श्लोक १४-१७ वरील भाष्य शिवाय पाहा प्रमाद म्हणजे "इष्ट कर्तव्य न करिता अनिष्ट असें अकर्तव्य करणें"—श्री चिं ग भानू संपादित श्रीमद्भगवद्गीता, भाग तिसरा, पृ १४०

२ श्लोक १४ १३ वरील भाष्य पाहा 'गीतारहस्य'कारांनी प्रमादाचा 'कर्तव्यमूढता किंवा कर्तव्याचा विसर' असा दिलेला अर्थ (श्लोक १४ ९ चे भाषांतर पाहा) देखील असाच संदिग्ध असून त्यात प्रमादातील दुष्कर्मप्रवृत्ति स्पष्ट होत नाहीं शांकरभाष्यांतहि प्रमाद म्हणजे 'प्राप्तकर्तव्याकरणम्' इतकेच म्हटलें आहे

असमर्थ होऊन मनुष्य संशयभोंवऱ्यात गिरक्या खात फिरतो, व त्याची केविलवाणी स्थिति होते.[1] अर्जुन बव्हंशीं याच अवस्थेत होता.

अप्रवृत्तींत कर्तव्याचें ज्ञान असूनहि तें करण्याकडे प्रवृत्ति होत नाहीं;[2] आणि त्याचीं कारणें निद्रा व आलस्य अशीं असतात (पहा श्लोक १४-८). अप्रकाश व अप्रवृत्ति या दोहोंत कार्यकर्मत्याग असला तरी यात पुढील भेद आहे. अप्रकाशात काय चांगलें याचें नीट ज्ञानच नसतं; अप्रवृत्तींत तें असतें पण तरीहि तदनुसार आचरण करण्यासाठीं अनिच्छा असते. आता ही तामस अप्रवृत्ति व श्लोक १८ ८ मध्यें वर्णिलेली राजस कर्मत्यागपर अप्रवृत्ति यांतील भेद पाहा. या दोहींतहि कर्तव्याची स्मृति जागृत असली तरी, राजस अप्रवृत्तीचा उगम दुःखविषयक उद्विग्नतेंत आहे; तर तामस अप्रवृत्तीचा निद्रावृत्तींत व आळसात म्हणजे सुखासीनतेंत आहे. आळशी मनुष्य कर्मास नकार देतो तो त्या कर्मानें दुःख प्राप्त होईल या भयानें नव्हे; तर तें कर्म करण्याच्या उद्यमानें (परिश्रमानें) वर्तमान अवस्थेतच स्वस्थ राहण्यातलें सुख कमी होईल म्हणून! मागें सहाव्या प्रकरणात सुखदुःखानुभव स्वतंत्र असल्याचें म्हटलें आहे त्याचें स्मरण येथें आवश्यक आहे. जर हे दोन्ही अनुभव एकात्म मानले—सुखात घट म्हणजेच दुःख व दुःखांत घट म्हणजेच सुख असें मानलें—तर हा राजस कर्मत्याग व तामस निद्रालस्य हे एकच ठरतील. परंतु गीताकार सुखदुःखात भिन्नत्व मानीत असल्यानें त्यांनीं या दोन प्रकारच्या अप्रवृत्तींत भेद करणें सुसंगतच आहे. याशिवाय, तामस अप्रवृत्तींत मनुष्य प्रत्यक्ष अन्य एखाद्या सुखानें आकृष्ट होऊन आवश्यक कर्तव्यास नकार देत असतो असेंहि नाहीं. तें कर्तव्य सुखप्रदहि असलें तरी निष्क्रियतेतच जें स्वस्थपणाचें सुख असतें त्यात आसक्त होऊन असा तामसी मनुष्य त्या कर्मास नकार देईल. याचसाठीं अधिक सूक्ष्म शब्दात बोलावयाचें झाल्यास तामस अप्रवृत्ति ही दुःखभयानेंहि नसते व सुखस्पृहेनेंहि नसते; सुख व दुःख या उभयतांच्या अभावात्मक अशी जी एक निष्क्रियतेची

१ "अप्रकाश: कर्तव्याकर्तव्यविवेकाभाव "–धनपतीकृत भाष्योत्कर्षदीपिका, श्लोक १४-१३ वरील भाष्य.

२ पाहा ' जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्ति: '–(महाभारत).

तृतीयावस्था असते तिच्यात आसक्त होऊन कर्म करण्यास नकार देणारी ही मन स्थिति होय।[१]

अप्रकाश व अप्रवृत्ति ही तमोगुणाची केवळ कार्यकर्मत्यागपर म्हणजे नकारात्मक स्वरूपे होत. उलट प्रमादात वर सांगितल्याप्रमाणे प्रत्यक्ष निषिद्ध-कर्मप्रवृत्ति असते आता राहिला मोह. वस्तुत. मोह हा तमोगुणी मन स्थितीचा स्वतन्त्र असा एक चवथा प्रकार मानण्यापेक्षा अप्रकाश व प्रमाद या दोन प्रकारात कमी अधिक प्रमाणात आढळून येणारी बुद्धीची भुरळ, कर्तव्याकर्तव्य विषयक भ्रम अथवा अज्ञान असा त्याचा अर्थ करणे शक्य आहे. गीतेत या अर्थानें त्याचा उपयोग अनेक स्थळीं आलेला आहे मात्र अप्रवृत्ति मोहात तितक्या समर्पकतेनें बसेल असें वाटत नाहीं, कारण तिच्यात कर्तव्याच विस्मरण नसून निद्रालस्यामुळें तें करण्याची अनिच्छा असते याकरितां मोह म्हणजे निद्रा अथवा आळस असा काही भाष्यात दिलेला अर्थ[२] योग्य वाटत नाहीं. तुला सांप्रत मोह प्राप्त झाला आहे असें श्रीकृष्ण अर्जुनास म्हणतात तेव्हा (उदाहरणार्थ, पाहा श्लोक २ ५२, ४-३५, १८-७२), आणि तुझ्या उपदेशानें माझा हा मोह दूर झाला असें अर्जुन म्हणतो (श्लोक ११ १, १८-७३) तेव्हा मोहाचा अर्थ निद्रा किंवा आळस खासच नव्हे। याकरितां मोहाचा व्यापक, पण तरीहि संपूर्ण तमोगुणाहून कमी, असा अर्थ करणे शक्य असून या अर्थानें नकारात्मक अप्रकाश व प्रत्यक्ष कुप्रवृत्तिपर प्रमाद असे त्याच दोन भेद होतात आम्ही या ग्रंथात मोहाचा असाच अर्थ केला असून, त्याच्या प्रथम भेदाला कार्यकर्मत्याग व दुसऱ्याला निषिद्धकर्मस्वीकार अशीं नावें दिलीं आहेत. गीतेत श्लोक ४ १७ मध्यें वापरलेली परिभाषा उपयोजून याना अनुक्रमें अकर्म व विकर्म असेंहि म्हणता येईल.[३]

---

१ वरील विवेचनावरून कार्यकर्मत्यागाचे पुढील तीन प्रकार वाचकाच्या लक्षात येतील (१) कायाक्लेशभयार्थ-राजस (२) बौद्धिक अप्रकाशोद्भव-तामस (३) निद्रालस्यजन्य अप्रवृत्तीमुळें-तामस

२ उदाहरणार्थ पाहा "मोहो निद्रालस्यादिरूप"—नीलकंठीभाष्य (श्लोक १४ १३), "मोहः निद्राविपर्ययौ वा"—मधुसूदनीभाष्य (श्लोक १४ १३)

३ अर्थात् तमोगुणी अकर्म आणि पूर्ण ज्ञानसंपन्नतेमुळें कर्मांतच सतत प्रतीत होणारें अकर्म (पाहा श्लोक ४ १८,२०) या गोष्टी अगदीं भिन्न आहेत.

परंतु जेथें मोह शब्दाचा असा व्यापक अर्थ करावयाचा नसेल, व अप्रकाश, अप्रवृत्ति, प्रमाद याच्या बरोबरीनें तमोगुणाचा एक वेगळा चवथा प्रकार म्हणून मोहास मानावयाचें असेल, तेथें त्याचा अर्थ बुद्धीची जडता, विस्मरण, ग्रहणशक्तीचा अभाव, आकलनशक्तीची कमतरता असा करिता येईल.

तमोगुणांत अप्रवृत्तीशिवाय कुप्रवृत्तीहि येते

याप्रमाणें तमोगुणाचें स्वरूप केवळ निष्क्रियतापर किंवा अकर्मण्यपर नसून, प्रत्यक्षपणें कुकर्मप्रवृत्तीपरहि असू शकतें. हें वर उद्धृत केलेल्या श्लोक १८-२५ वरूनहि स्पष्ट होतें. रजोगुणात व्यक्ति एकदरींत विहित स्वरूपाचें असें कर्म पण सकामप्रेरित होऊन करिते.[1] निषिद्धकर्मप्रवृत्ति रजोगुणात न मोडता तमोगुणात मोडते. यामुळें, 'गीतातत्त्वमंजरी'कार समजतात त्याप्रमाणें तमोगुणापेक्षा रजोगुणानें अधिक भयानक व अनिष्ट परिणाम संभवनीय नाहीं; किंबहुना तमोगुणापेक्षा रजोगुण जात्या श्रेष्ठ असला तरी परिणामीं अधिक दुष्ट ठरतो हें विधानच वदतोव्याघातपूर्ण वाटतें! कुकर्मप्रवृत्तीचा समावेश तमोगुणात न करिता रजोगुणात करण्याचा हा प्रघात व त्याचे दुष्परिणाम इतरहि काहीं भाष्यात आढळतात. उदाहरणार्थ, धनपतींची 'भाष्योत्कर्षदीपिका' पाहा. चौदाव्या अध्यायातील —

> लोभः प्रवृत्तिरारम्भः कर्मणामशमः स्पृहा
> रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १४-१२ ॥

या श्लोकाचा संबंध वस्तुतः मीमांसकीय परिभाषेत ज्याना 'काम्य' व 'नैमित्तिक' कर्में म्हणतात, त्याच्याशीं असून 'निषिद्ध' कर्माशीं नाहीं. निषिद्ध गोष्टींविषयीं लोभ, प्रवृत्ति, स्पृहा या गोष्टी रजोगुणात न मोडता, याच्या पुढल्याच श्लोकात वर्णिलेल्या 'प्रमाद' स्वरूपी तमोगुणात समाविष्ट मानल्या पाहिजेत. पण धनपति यातील 'आरंभ' शब्दाचें स्पष्टीकरण करताना 'काम्यनिषिद्धलौकिकविषयाणां व्यापाराणामुद्यमः' असें म्हणून निषिद्ध कर्मांचाहि त्यात उल्लेख करीत आहेत. तसेंच, 'लोभ' शब्दाचा अर्थ देताना 'स्वतःजवळ

---

1 पाहा श्लोक १८-३४ : "यया तु धर्मकामार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन। प्रसंगेन फलाकांक्षी धृतिः सा पार्थ राजसी."

विपुल धन असताहि दुसऱ्याच्या धनाचे ठायीं लुब्धता' असे त्यांनीं म्हटलें आहे. परंतु हा असा लोभ तामस होय, राजस नव्हे. राजस लोभात मनुष्याची स्वतःसाठीं एकदरींत समाजमान्य मार्गानें शक्य तितका धनसंचय वाढविण्याकडे प्रवृत्ति होईल. तामस लोभ हा 'प्रमाद'च होय. निषिद्ध कर्मविषयक स्पृहा म्हणजेहि तामस प्रमादमोहच होय. या अशा प्रकारच्या कुप्रवृत्तींनाहि तमोगुणातून वगळून रजोगुणात समाविष्ट केलें तर "तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम्" (१४-८) या मार्मिक तमोगुणवर्णनात स्वारस्य तरी काय उरणार! निषिद्ध कर्मविषयींची स्पृहा, निषिद्ध वस्तूविषयीं लोभ, या अशा गोष्टीच तर प्राणिमात्राला मोहिनी घालण्यात प्रमुख असतात! मौज अशी कीं, याच श्लोकातील (१४-८) 'प्रमाद' शब्दाचें स्पष्टीकरण करताना 'भाष्योत्कर्षदीपिका'कार स्वतः म्हणतात : "कार्यान्तरासक्ततया चिकीर्षितस्य कर्तव्यस्याकरणं प्रमादः" [अन्य (म्हणजे अर्थातच अकर्तव्यरूप, निषिद्ध) कर्मांत आसक्त झाल्यानें जें करावयास हवें तें कर्तव्य न करणें]. या अर्थानें निषिद्ध कर्मासक्ति ही तमस्स्वरूपी प्रमादच ठरते. परंतु तरीहि हें विसरून तिला त्यांनीं इतरत्र रजोगुणात समाविष्ट मानलें आहे. इतकेंच नव्हें, तर श्लोक १४-१८ मध्यें सत्त्वस्थाना श्रेष्ठ, राजसांना मध्यम व तामसांना निकृष्ट गति प्राप्त होते असें जें म्हटलें आहे, त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ धनपति लिहितात : "तथा राजसाः रजोगुणवृत्ते लोभादिपूर्वके काम्यनिषिद्धादिराजसे कर्मणि स्थिताः मध्ये दुःखबहुलेऽल्पसुखे मनुष्यलोके तिष्ठन्ति मनुष्येषूत्पद्यन्ते। जघन्य' गुणद्वयापेक्षया निकृष्टः स चासौ गुणश्च तस्य जघन्यगुणस्य तमसः वृत्ते निद्रालस्यादौ स्थिता जघन्यगुणवृत्तस्था मूढाः सदैव तामसाः अधो गच्छन्ति पश्वादिषूत्पद्यन्ते." म्हणजे याचा आशय असा कीं, प्रत्यक्ष निषिद्ध कर्म करणारे मध्यम गति पावतात, पण निद्रालस्यादि कारणानें कार्यकर्मे त्यागून केवळ निष्क्रिय स्वस्थ उपणाराम मात्र त्याहून अधम गति प्राप्त होते! हें सारें उफराटच दिसतें व युक्तिविरोधी आहे. आनंदाची गोष्ट इतकीच कीं, मूळ गीतेंतील विवेचन या दोषापासून अलिप्त आहे!

तमोगुणाचा प्रमुख परिणाम 'प्रमाद' होय

गीतावर्णित तमोगुण हा केवळ नकारात्मक—अप्रवृत्तिपर—असतो, व याग्य अथवा अयोग्य सर्व कर्मांच्या प्रवृत्तीचें स्थान रजोगुणांत होय या गैरसमजुतीचें

हे सारे साहजिक परिणाम होत.[1] श्री. अरविंद घोषांच्या पुढील उद्गारात हीच गैरसमजूत व्यक्त होत आहे. "the essence of rajas is movement and impulsion and kinesis, *pravritti*, but the essence of tamas is inertia, *apravritti* Tamas is inertia of nescience and inertia of inaction, a double negative" (*Essays on the Gita*, Second Series P 252 53) यात अरविंदांनीं तमोगुणाच्या स्वरूपवर्णनात अप्रकाश (inertia of nescience) व अप्रवृत्ति (inertia of inaction) या नकारात्मक गोष्टींवरच लक्ष केंद्रित केलें असून, प्रत्यक्ष कुकर्मप्रवृत्तिपर प्रमादाकडे दुर्लक्ष केलें आहे परंतु खुद्द गीतेतील शब्दयोजना पाहतां, गीताकारांनीं तमोगुणात या नकारात्मक गोष्टींबरोबरच किंबहुना त्याहून अधिक महत्त्वाचें स्थान प्रमादास कटाक्षानें दिल्याचें आढळून येईल. चौदाव्या अध्यायातील पुढील श्लोक पाहा :

तमस्त्वज्ञानज विद्धि मोहन सर्वदेहिनाम्
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥ १४-८ ॥
सत्त्व सुखे सजयति रज कर्मणि भारत
ज्ञानमावृत्य तु तम प्रमादे सजयत्युत ॥ १४-९ ॥
अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च
तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन ॥१४-१३॥
सत्त्वात्सजायते ज्ञान रजसो लोभ एव च
प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥१४-१७॥

यात चारही ठिकाणीं प्रमादाचा न विसरता उल्लेख केला आहे. नवव्या

१ शिवाय असें पाहा कीं, या भाष्यकाराच्या मतें स्वत अर्जुन केवळ कार्यकर्मत्यागाच्या नकारात्मक भूमिकेवरच न थांबतां (निदान मनानें तरी)-भिक्षाचर्य-स्वरूपी-निषिद्धकर्मस्वीकाराच्या क्षेत्रात प्रविष्ट झाला होता म्हणजे यांच्याच मतास अनुसरून, तो तमोगुणात नसून रजोगुणात होता परंतु असें असेल तर त्याला मोह झाला होता असें म्हणता येणार नाही कारण गीतेनें मोहाचा गवप नि संदिग्धपणा तमोगुणाशीच जोडला आहे पण मग गीतेतच अर्जुनास मोह झाला होता असें अथपासून इतिपावेतों 'अभ्यास'पूर्वक म्हणणें आहे त्याचा काय अर्थ?

श्लोकात तर तमोगुणाचे परिणाम अति संक्षेपानें सांगताना इतर सर्व बाबींना वगळून केवळ प्रमादाचाच उल्लेख केला आहे. तेराव्यात सर्वांचा सविस्तर निर्देश आहे. सतराव्यात पुनः अप्रवृत्ति गाळली आहे.

गीताकार तमोगुणाच्या क्षेत्रात अप्रवृत्तीपेक्षा प्रत्यक्ष कुप्रवृत्तीलाच जास्त महत्त्व देतात हें पुढील उल्लेखांवरूनहि निःसंदिग्ध दिसून येतें. सतराव्या अध्यायात श्रद्धा, आहार, यज्ञ, तप, दान, इत्यादींचे सात्त्विक, राजस व तामस असे त्रिविध भेद करून त्यांपैकीं प्रत्येकाची स्वतंत्र व्याख्या दिलेली आहे. जर तमोगुण केवळ अप्रवृत्तिपर मानला तर या व्याख्या संभवणारच नाहींत. तामसी श्रद्धेंत केवळ योग्य विषयाच्या पूजेचा अभाव असतो इतकेंच नव्हे तर प्रत्यक्षपणें निषिद्ध वस्तूंची पूजा असते हें पुढील श्लोकात सांगितले आहे :

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः
प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥१७-४॥

याचप्रमाणें तामस आहार म्हणजे केवळ निराहार अथवा उपवास नव्हे, तर प्रत्यक्ष निषिद्ध अन्नाचें सेवन होय :

यातयामं गतरसं पूति पर्युषितं च यत्
उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥१७-१०॥

[अर्धकच्चे, सत्त्वहीन, दुर्गंधियुक्त, शिळें, उष्टें आणि अपवित्र देखील असें भोजन तामसवृत्तीच्या माणसाला आवडतें.] आता तामस यज्ञाची व्याख्या पाहा :

विधिहीनमसृष्टान्नं मंत्रहीनमदक्षिणम्
श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥१७-१३॥

[शास्त्रविधिविरुद्ध, अन्नदानविरहित, मंत्रहीन व दक्षिणेशिवाय, (आणि) श्रद्धेविना (केलेल्या अशा) यज्ञाला तामस म्हणतात.] याप्रमाणेंच श्लोक १७-१९ मध्यें तामस तपाची व १७-२१ मध्यें तामस दानाची व्याख्या दिलेली आहे. याशिवाय श्लोक १८-२२ मध्यें तामस ज्ञानाची व्याख्या दिली असून, श्लोक १८-२५ मध्यें तर तामस कर्माचीच व १८-२८ मध्यें तामस कर्त्याची व्याख्या देऊन तमोगुण हा पक्त अप्रवृत्तिरूपच असतो या अपसमजुतीचा

पूर्ण निरास केला आहे! या सर्व व्याख्या तमोगुणांतील 'प्रमादा'ला अनुलक्षून आहेत हें उघडच आहे. श्लोक ४-१७ मध्यें कर्म, अकर्म आणि विकर्म या तिघांचेंहि तत्त्व जाणणें आवश्यक आहे असें म्हटलें असलें तरी त्या अध्यायांत नतर कर्माचेंच तत्त्व विशद केलें असून कर्मांत तात्त्विक अकर्मण्य कसें असू शकतें तें दाखविलें आहे. परंतु विकर्माचा तेथें खुलासा नाहीं. तो खुलासा गीताकारांनीं सतराव्या व अठराव्या अध्यायांतील या व्याख्यांच्या द्वारें केला आहे हें आतां वाचकांच्या ध्यानांत येईल.

हें सर्व लक्षांत घेऊनच आम्हीं तमोगुणात्मक मोहाचे केवळ कार्यकर्मत्याग व प्रत्यक्ष निषिद्धकर्मस्वीकार असे दोन प्रकार केले असून, यातील द्वितीय प्रकाराचे पुढें जाऊन निष्काम म्हणजे केवळ बौद्धिक घोंटाळ्यावर आधारभूत व सकाम म्हणजे सुखदुःखविचारोद्भव असे दोन पोटभेद केले आहेत. पहिला प्रकार मात्र केवळ बौद्धिक अज्ञानजन्य म्हणजे निष्काम असतो. तो जर सकाम–म्हणजे दुःखविषयक उद्विग्नतेमुळें उत्पन्न झालेला असेल तर तो तमोगुणात न मोडता राजस म्हटला जातो.[1] या सर्वांचें पुरेसें स्पष्टीकरण वर केलेलें आहे.

अर्जुनावर सकामतेचे अन्याय्य आरोप

अर्जुनाला मोह यांपैकीं पहिल्या म्हणजे निष्काम कार्यकर्मत्यागाच्या प्रकारात पडतो. परंतु श्री शंकराचार्य व इतर अनेक भाष्यकार म्हणतात त्याप्रमाणें अर्जुनानें स्वधर्मपरित्यागच नव्हे तर प्रत्यक्ष परधर्मस्वीकार केला होता व म्हणून त्याचा मोह उपरोक्त दुसऱ्या प्रकारात पडतो असेंहि मानलें तरी तो सकाम मात्र नव्हता. त्याचा युद्धविरोध कोणत्याहि भोगासक्तीवर, कामरागनेवर, वैयक्तिक लौकिक सुखदुःखविषयक चिंतेवर आधारलेला नसून उलट तो या गोष्टींच्या तीव्र विरोधांतून निर्माण झाला होता. परंतु तरीहि किती तरी भाष्यकारांना अर्जुनमोहाच्या मुळाशीं कामाचा आधार दिसतो याबद्दल आश्चर्य वाटतें! श्री. राजवाडे आपल्या "गीताभाष्यांत" (पृ. २०)

1 केवळ कार्यकर्मत्यागाचा हा प्रकार दुःखविषयक उद्विग्नतेपासून शक्य असला तरी–बारकाईनें विचार करावयाचा झाल्यास–सुखविषयक स्पृहेपासून शक्य नाहीं हें चाणाक्ष वाचकांच्या ध्यानीं येईलच. कारण ती स्पृहा स्पर्धेला केवळ कार्यकर्मत्यागापर्यंतच न पसरविता, तें सुख ज्या अन्य कर्मांपासून अपेक्षित असेल त्याकडे खेचून नेईल.

म्हणतात: "मी हें युद्ध केलें तर त्यात स्वजनघात होईल, व त्यामुळें मला पुढें राज्यभोगादींचें सुख लाभणार नाही, अशा प्रकारची स्वतःच्या कर्म फलाची आकांक्षा धरून तो कर्मांचा विचार करीत बसला हीच त्याची मुख्य चूक आहे" परंतु यात अर्जुनावर केलेला आरोप अन्याय्य आहे. जो अर्जुन

न कांक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च
किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १-३२॥

असे निर्वाणीचे उद्गार काढीत आहे, जो प्राणावर व त्रैलोक्याच्या राज्यसुखावरीही या परिस्थितीत वेळ पडल्यास पाणी सोडणाऱ्या गोष्टी करीत आहे, त्याच्यावर राज्यभोगसुखात प्रत्यवाय येईल या धास्तीनें युद्धास नकार देण्याचा आरोप उचित नाही. या स्वजनघातामुळें आम्ही पापात, नरकात पडू व मोक्षाला, श्रेयाला, अंतरू हा त्याचा खरा आक्षेप होता[1]. आणि कर्मांच्या दृष्टानिष्टतेचा अशा प्रकार विचार करण्यात काही एक गैर नव्हत, चूक होती ती अशी की, या विशिष्ट स्वजनवधापासून हे नरकप्राप्तीचे व मोक्षविन्मुखतेच परिणाम खरोखर घडून येणार नव्हते मात्र, आपल्या कर्मानें मोक्ष पदरात पडेल किंवा उलट नरकवास नशिबी येईल या दृष्टीनें कर्मांचा व त्याच्या परिणामाचा विचार करण्यात गीतेच्या दृष्टीनें काहीही दोष नाही. मोक्षाची आकांक्षा व नरकाचा द्वेष या गोष्टी सकामतेंत येत नाहीत हे आपण मागें पाहिलेंच आहे.

अर्जुनाचें मोहकलिल

अर्जुनाच्या मोहाविषयी हा असा चुकीचा ग्रह करून घेतल्यानें अनेक भाष्यकारांनी श्लोक २५२ च्या अर्थाचा अनर्थ करून टाकला आहे! श्लोक २५३ मधली, व विशेषत. त्यातील 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' पदासबंधी

१ अर्जुन मोहाच्या भरात मोक्षहि नको म्हणत होता असें पंडित सातवळेकर लिहितात (पुरुषार्थबोधिनी टीका, १९४९, पृ ३६ कॉलम २, शेवटचा परा) पण तें बरोबर नाही अर्जुनाला मोक्ष केव्हाहि नकोसा झाला नव्हता उलट हा स्वजनवध मोक्षास विरोधी आहे येवढ्यासाठीच तो त्याला नकार देत होता त्याला या युद्धात पाप व म्हणून मोक्षविन्मुखता दिसत होती, व हें युद्ध तसें नाही हें श्रीकृष्णानें त्याला पटवून दिलें याचा सविस्तर ऊहापोह मागील दोन प्रकरणात आलाच आहे

मागें सातव्या प्रकरणात विस्तृत स्पष्टीकरण केलेंच आहे. आता श्लोक २-५२ मधील 'मोह कलिल' हा शब्दप्रयोग पाहा :

> यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति
> तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥२-५२॥

यात सांगितलेलें अर्जुनाच्या बुद्धीला ग्रासणारें हें मोहकलिल कोणतें ? अर्जुनाच्या मोहाचें वास्तविक निष्काम स्वरूप आपण पाहिलेंच आहे. पण अर्जुनावर सकाम मोहाचा आरोप करू पाहणारे 'गीतातत्त्वमंजरी'कार या श्लोकाचा पुढील अर्थ देतात: "जेव्हां तुझी बुद्धि या **सुखोपभोग भोगण्याच्या इच्छेच्या मोहरूपी** गढूळ पाण्यातून बाहेर पडेल तेव्हां तुला ऐकावयाच्या व ऐकलेल्याहि गोष्टींचा (पापपुण्यात्मक कर्मकांडाचा) कंटाळा येईल." (जाड ठसा आमचा). येथे काम आणि मोह यात घोटाळा करून एकाचा दुसऱ्यावर व्यर्थ आरोप केलेला आहे! पण या दोघातला तात्त्विक भेद बाजूस ठेवला तरी, अर्जुनाच्या त्या समयींच्या युद्धनकाराच्या, 'धर्मसमूढचेतावस्थे'च्या, मुळाशीं "सुखोपभोग भोगण्याची इच्छा" तरी खरोखर कोठली होती ? तो तर त्रैलोक्याच्या राज्यसुखावरहि लाथ मारू चाहत होता! श्री. करंदीकराचा अर्जुनावरील हा आरोप सर्वथैव असमर्थनीय आहे![1] पंडित सातवळेकरानीं तर या 'मोहकलिल' शब्दावर खूपच प्रपंच करून[2] त्याचा संबंध प्रत्यक्षपणें काम व लोभ यांच्याशीं जोडला आहे, व हें मोहकलिल दूर करण्याचा मार्ग म्हणून ब्रह्मचर्य व अपरिग्रह इत्यादींचा उल्लेख केला आहे! परंतु अर्जुनाच्या युद्धविरोधाचा आणि स्त्रीविषयक कामवासनेचा जवळचा तर राहोच पण दूरचाहि काही संबंध होता काय ? स्त्रीसौख्याच्या आसक्तीमुळें तो या युद्धापासून परावृत्त होऊ पाहत होता असें खरोखरच कोणास म्हणावयाचें आहे काय ? वरील श्लोकातील 'मोह-कलिला'चें स्पष्टीकरण करताना पंडित सातवळेकर म्हणतात: "या अवस्थेमध्यें असलेला मनुष्य मोहाच्या मलिनपणामध्यें गुंतून राहतो. सर्व बाजूनीं ही

१ शिवाय, एकीकडे अर्जुनावर सांख्यप्रणीत सर्वकर्मसंन्यासवादाचा पकड बसली होती असेंहि म्हणावयाचें, व दुसरीकडे त्याच्यावर 'सुखोपभोग भोगण्याच्या इच्छे'चा आरोपहि करावयाचा, या विलक्षण विसंगतीस काय म्हणावें ?

२ पुरुषार्थ बोधिनी भगवद्गीता, पृ. १४१–१४३.

मलिनतेची अवस्था असते, असें समजावें. मोहामुळेंच हा विषयाच्या घाणींत रुतून राहतो. शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध हे पांच विषय कर्ण, त्वचा, नेत्र, रसना आणि नासिका या इंद्रियांचे आहेत. जेव्हां मनुष्य मोहामुळें या इंद्रियांच्या द्वारें या विषयकर्दमांत रुततो, तेव्हां याचें बल क्षीण होतें, त्याला मलीनता प्राप्त होते." हें सारें विवेचन योग्य असेल, पण अर्जुनमानसावस्थेचा याच्याशीं काय संबंध? किंबहुना हें विवेचन मोहकलिलाचें नसून काम कलिलाचें आहे, आणि मोहाचें म्हटलेंच तर हें सकाम मोहाचें वर्णन म्हणता येईल. पण अर्जुनाच्या मोहाचें वास्तविक स्वरूप याहून अगदींच भिन्न होतें! परंतु ही गोष्ट दृष्टीआड केल्यानें वरील श्लोकांतील 'निर्वेदं गन्तासि' या शब्दांतून त्यांनीं 'भोगापासून विरक्त होण्याचा' अर्थ काढला आहे! पण या 'निर्वेद'चा संबंध भोगाशीं नसून हें युद्ध पापमय आहे या स्वरूपांत जें अर्जुनानें ऐकलें होतें त्याच्याबद्दल कंटाळा वाटण्याशीं आहे, हें मागें 'श्रुति विप्रतिपन्ना' (२-५३) या पदाच्या केलेल्या चर्चेवरून वाचकांच्या ध्यानांत आलेंच असेल.

खेदाची गोष्ट अशी कीं, या श्लोकाकडे पाहण्याचा ज्ञानेश्वरींचा दृष्टिकोनहि संदिग्ध आहे. ज्ञानेश्वर महाराज आपल्या भाष्यांत म्हणतात "तू ऐसा तैं होसी। जैं मोहातें येया सांडिसी। आणि वैराग्य मानसीं। संचरैल॥" (२-२८०) आताच वर म्हटल्याप्रमाणें 'येया मोहाचा' वैराग्याशीं प्रत्यक्ष संबंध नाहीं, त्या मोहाचा संबंध देहात्मविषयक अज्ञानाशीं व त्याशिवाय प्राप्त युद्धकर्माच्या निर्दोष स्वरूपाविषयीं अर्जुनाच्या बुद्धीस पडलेल्या संशयाशीं आहे. तो मोह भोगवृत्तिजन्य-कामजन्य-नव्हता, व म्हणून केवळ तन्निरसनानें विरक्तीचें फल प्रत्यक्षपणें अर्जुनाच्या पदरीं पडणार न हतें. या श्लोकावरील शांकर भाष्यांतहि 'वैराग्य' शब्द आलेला आहे, परंतु तो 'निर्वेद' या मूळ पदाच्या स्पष्टीकरणार्थ असून, मोहनिरसनानंतर 'जें ऐकावयाचें व जें ऐकलं याच्या विषयीं तुला वैराग्य म्हणजे पूर्ण अनिच्छा वाटू लागेल' असा आचार्यांनीं श्लोकाच्या उत्तरार्धाचा दिलेला अर्थ योग्य आहे. सारांश, तें वैराग्य ऐहिक सुखभोगविषयक वैराग्य नसून शाब्दिक ज्ञानाच्या श्रवणाचें वैराग्य आहे. पण ज्ञानेश्वरींत वैराग्य शब्द श्लोकाच्या पूर्वार्धाच्याच स्पष्टीकरणांत आला असून त्याचा भोगवैराग्य हा आशय दिसतो. उत्तरार्धाचें स्पष्टीकरण ज्ञानेश्वरांनीं स्वतंत्रपणें २८२ व्या ओवींत यथार्थपणें केलें आहे.

उपरोक्त ' मोहकलिला 'चा श्रीरामानुजाचार्यांनीं दिलेला पुढील अर्थहि अर्जुनाला अन्याय करणारा आहे : " मोहकलिलम् अत्यल्पफलसङ्गहेतुभूत मोहरूप कलुष " (अत्यंत अल्प फलाच्या आसक्तीच्या हेतुभूत मोहरूपी गाळ) आणि त्याचप्रमाणें नीळकंठी भाष्यांतील पुढील स्पष्टीकरणातहि अर्जुनावर सकाम मोहाचा अन्याय्य आरोप दिसून येतो : " ते तव मोहः इष्टानिष्टवियोगसयोगजपरितापजन्य वैचित्य तदेव कलिलम्." [तुझा मोह म्हणजे इष्ट वस्तूला मुकल्यानें व अनिष्ट वस्तूच्या प्राप्तीनें होणाऱ्या चित्त-क्षुब्धतेपासून उद्भवणारा शोक हाच जणू गाळ]. यात इष्ट वस्तु म्हणजे मोक्ष व अनिष्ट वस्तु म्हणजे नरक असे अर्थ घेतले तर वरील उद्गार अर्जुनास लागू पडतील, परंतु या इष्टानिष्टवियोगसयोगान उत्पन्न होणारा परिताप आक्षेपार्ह नाहीं, तो कलिलस्वरूपी नाहीं, व मोह नाहीं, उलट तो स्वागतार्हच आहे. परंतु वरील भाष्यकारांना हे अर्थ अभिप्रेत असतीलसें वाटत नाहीं. ते इष्ट व अनिष्ट यांचे लौकिक सुखदु:खस्वरूपी अर्थ करीत आहेत. या अर्थानें अर्जुनाच्या मोहाचें असें विवरण अयोग्य आहे, हें आतापावेतों अनेक उदाहरणें घेऊन आम्ही स्पष्ट केलेंच आहे.

प्रकरण दहावें



अर्जुनाची आत्मविषयक निर्ममता



श्री विनोबा भावे यांचा अर्जुनमानसविषयक गैरसमज

अर्जुनाचा मोह प्रत्यक्षपणें कामस्वरूप होता असा आरोप करणाऱ्यांचीं उदाहरणें मागील प्रकरणात पाहिलीं. आता हाच आरोप अप्रत्यक्षपणें कसा केला गेला आहे हें पाहा. अर्जुनाच्या मोहाचा उगम कामात पाहाण्याच्या मोहानें गीताभ्यासकांना आजवर इतक्या तीव्रपणें ग्रासलेलें आहे कीं, या ना त्या घेणाऱ्या तरी मार्गें त्या आमच्या समजुतीस चिकटून राहण्याचा प्रयत्न अनेकांनीं अनेक प्रकारें केला आहे! याचें आणखी एक मासलेवाईक उदाहरण आता आम्ही वाचकांच्या समोर ठेवतों. "गीता प्रवचनें" नामक आपल्या पुस्तकात श्री. विनोबा भावे अर्जुनाच्या प्रारंभिक अवस्थेला उद्देशून म्हणतात: "आपणाला अर्जुनाची भूमिका तपासली पाहिजे...अर्जुन रणांगणावर उभा राहिला तो कृतनिश्चयवान आणि कर्तव्यभावनेनें उभा राहिला होता....अर्जुन समोरासमोर नजर फिरवितो तों त्याला काय दिसतें? दोन्ही बाजूला आपला च नातेवाईकांचा, सग्यासोयऱ्यांचा प्रचंड मेळावा उभा आहे...तो सारा स्वजन-समूह पाहून त्याच्या हृदयाची कालवाकालव सुरू होते. त्याला फार वाईट वाटतें ..हें असें का? काय त्याच्या ठिकाणीं अशोकाप्रमाणें अहिंसावृत्तीचा उदय झाला होता? नाहीं, ही सारी स्वजनासक्ति होती. आजच्या घटकेला हि बर समोर गुरु, बंधु, आप्त नसते तर त्यानें शत्रूंचीं मुंडकीं चेंडूप्रमाणें उडविलीं असतीं पण आसक्तिजन्य मोहानें त्याची कर्तव्यनिष्ठा झाकली. आणि मग त्याला तत्त्वज्ञान आठवलें. कर्तव्यनिष्ठ मनुष्य मोहग्रस्त झाला तरी नागडी

कर्तव्य च्युति त्याला सहन होत नाहीं. तो तिला एखादा सद्विचार नेमवितो. अर्जुनाचें असें च झालें. तो आता युद्ध च मुळांत पाप आहे असें उसनें प्रतिपादन करूं लागला. युद्धानें कुलक्षय होईल, धर्म लोपेल, स्वैराचार माजेल, व्यभिचार-वाद पसरेल, दुर्भिक्ष ओढवेल, समाजावर संकटें येतील असे अनेक मुद्दे तो कृष्णालाच समजावून सांगू लागला. मला ह्या ठिकाणीं एका न्यायाधीशाची गोष्ट आठवते. एक न्यायाधीश होता. शेंकडों अपराध्यांना त्यानें फाशीची शिक्षा दिली होती. परंतु एके दिवशीं त्याचा स्वतःचा मुलगा खुनी म्हणून त्याच्यासमोर उभा करण्यांत आला त्याच्यावरचा खुनाचा आरोप सिद्ध होऊन त्याला फाशीची शिक्षा देण्याची न्यायाधीशाला पाळी आली. पण तसें करताना तो न्यायाधीश कचरला. तो बुद्धिवाद बोलूं लागला. 'फाशीची शिक्षा अमानुष आहे. ती देणें मनुष्याला शोभत नाहीं. मनुष्याला सुधारण्याची आशा त्यामुळें नष्ट होते. खून करणाऱ्यानें भावनेच्या भरात खून केला. परंतु त्याच्या डोळ्यावरचा खून उतरल्यावर त्या माणसाला गंभीरपणें उचलून फाशा-वर लटकवून मारावयाचें हें समाजाच्या माणुसकीला लाजिरवाणें व कालिमा फासणारें आहे.' वगैरे मुद्दे तो न्यायाधीश मांडू लागला. तो मुलगा समोर न येता तर मेरेपर्यंत न्यायाधीशसाहेब खुशाल फाशीची शिक्षा देत राहते. मुलाबद्दलच्या ममत्वामुळें न्यायाधीश असें बोलूं लागला. तें बोलणें आंतरिक नव्हतें. तें आसक्तिजन्य होतें. 'हा माझा मुलगा' ह्या ममत्वांतून निर्माण झालेलें तें वाङ्मय होतें. अर्जुनाची ह्या न्यायाधीशासारखी गत झाली. त्यानें मांडलेले मुद्दे चुकीचे नव्हते....पण विचाराची गोष्ट इतकी च कीं अर्जुनाचें तें तत्त्वज्ञान नव्हतें, तो त्याचा प्रज्ञा-वाद होता. कृष्ण हें जाणून होता. म्हणून त्या मुद्यांची मुळीं च दखल न घेतां त्यानें सरळ मोहनाशाचा उपाय अवलंबिला. अर्जुन जर खरोखर अहिंसावादी झालेला असता तर अवांतर ज्ञान विज्ञानें कोणीं किती हि सांगितलीं तरी मूळ मुद्यांचें उत्तर मिळाल्याशिवाय त्याचें समाधान झालें नसतें. पण सबंध गीतेंत ह्या मुद्यांचें उत्तर नाहीं आणि अर्जुनाचें समाधान झालेलें आहे."
(गीता-प्रवचनें पृ. ४-५; जाड ठसा आमचा.)

श्री विनोबा भावे यांच्या या विचारसरणीचें आम्ही येथें विस्तृत परीक्षण करू चाहतों; त्यायोगें अर्जुनाच्या मनःस्थितीकडे पाहण्याच्या एका विशेष प्रकारच्या सदोष दृष्टिकोनाचा वाचकांस परिचय होईल. वरील उताऱ्यात

अर्जुनावर अन्याय झालेला आहे. ऐहिक आतेष्टांविषयीं, नात्यागोत्याविषयीं, त्यात चित्रित केलेली आसक्ति हा एक 'कामा'चा प्रकार होय; कारण स्वतःच्या सुखासाठीं मनुष्य या आसक्तींत गुतलेला असतो. निदान श्री. भावे अर्जुनाच्या ठायीं कामग्रस्तता आली होती हें दाखविण्यासाठीं या स्वजनासक्तीचा आरोप त्याजवर करीत आहेत. अशा या ममत्वाच्या जाळ्यांत अर्जुन फसला होता, व त्यामुळेंच तो वस्तुतः युद्धास नकार देत होता, पापपुण्याचा त्यानें उपस्थित केलेला प्रश्न म्हणजे ती ममता लपविण्यासाठीं एक वरवरचें ढोंग किंवा सोंग होतें असें वरील उताऱ्याचें तात्पर्य आहे.[1] याच दृष्टिकोनानें इतरहि अनेक भाष्यकार अर्जुनमानसाकडे–व म्हणून भगवद्गीतेच्या संदेशाकडे–पाहत आले आहेत.

अर्जुनाची रणांगणावर येतेवेळची व आल्यावरची मनःस्थिति

वरील विचारसरणीवर आमचा पहिलाच आक्षेप असा आहे. अर्जुन रणांगणावर प्रथम आला तेव्हां तो "कर्तव्यभावनेनें" उभा राहिला होता, पण पुढें समोर स्वजन पाहिल्यावर तो ममतासक्त–म्हणजे पर्यायानें कामासक्त–

---

१ अशाच प्रकारचा आरोप अरविंद घोषानींहि अर्जुनावर केला आहे. अर्जुनाच्या युद्धविरोधाच्या मुळाशीं काय होतें हें सांगताना ते म्हणतात. "Behind it was a mixture and confusion and tangled error of ideas and impulsions of the sattwic, rajasic, tamasic ego, the vital nature's fear of sin and its personal consequences, *the heart's recoil from individual grief and suffering, the clouded reason's covering of egoistic impulses by self-deceptive specious pleas of right and virtue*." (*Essays on the Gita*, Second series, P. 434-35 Italics ours.) यातील ढोंगीपणाचा आरोप थोडा सौम्य आहे इतकेंच कारण यात 'आत्मवंचनेचा' (self-deception) चा आरोप असून, विनोबानीं अर्जुनाची तुलना उपरोक्त न्यायाधीशाशीं करून पूर्ण परवंचनेचाच आरोप अर्जुनावर केलेला आहे! श्री. अरविंद घोष यांना अर्जुनमनमांत (मोक्षाची इच्छा व नरकाची भीति या बाबी अर्थात् वगळून) कोणती egoistic impulse दिसते ? या वगळलेल्या बाबी Egoism मध्यें येत नाहींत.

झाला असें श्री. भावे म्हणतात. उलट, आमच्या अल्पमतीप्रमाणें अर्जुन प्रथम रणांगणावर आला त्यावेळीं तो मनातून कामासक्त होऊन आला होता, व नंतर पुढें स्वजन उभे ठाकले पाहिल्यावर त्याला आपल्या मनातील कामासक्तीची अत्यंत लाज वाटून तो निष्काम झाला! रणांगणावर अर्जुन कर्तव्यभावनेनें आला होता असें वरील उताऱ्यात म्हटलें आहे; परंतु स्वतः अर्जुन आपली ते वेळची मनःस्थिति कशी वर्णन करीत आहे पाहा :

अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम्
यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥

अरेरे! आम्ही राज्यसुखलोभानें प्रेरित होऊन स्वजनांना मारण्यासाठीं येथें येऊन उभे राहिलो ना! तेथें येण्याचा आपल्या मनातील हेतु अर्जुन *यात स्पष्ट सांगत आहे.* "*कर्तव्यभावनेनें*" हें युद्ध करण्याची दृष्टि तर श्रीकृष्णानें त्याला पुढें दिली :

कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन
सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥ १८ ९॥

[अर्जुना, जेव्हा स्वतःचें नियत (म्हणजे योग्य प्रकारें नेमून दिलेलें) कर्म, त्या कर्माविषयीं व त्याच्या फलाविषयीं आसक्ति सोडून (म्हणजे निरहंकार व निष्काम होऊन), केवळ कर्तव्यबुद्धीनें केलें जातें, तेव्हा (त्यात व्यक्त होणाऱ्या) त्या त्यागास सात्त्विक म्हणतात] अर्जुनाच्या मनात रणांगणावर प्रथम येताना भोगासक्ति होती, हें त्यानें समोर स्वजनवधाचा प्रसंग निकट आलेला पाहिल्यावर

न कांक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च
किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १-३२ ॥

या एकदम काढलेल्या उद्गारावरूनहि दिसून येतें. यातील "न कांक्षे" चा अर्थ "मला या गोष्टी पूर्वीपासूनच नको होत्या" असा नसून, "या क्षणापावेतों मला हव्याशा वाटणाऱ्या या गोष्टी आता नकोशा झाल्या आहेत, आता मला यांची इच्छा वाटत नाहीं" हा आहे. सारांश, अर्जुन भोगासक्त होऊन रणांगणावर आला होता, कर्तव्यभावनेनें नव्हे; तेथें आल्यावर स्वजन-

वधाच्या प्रत्यक्ष समरानें तो निष्काम झाला, परतु त्याचबरोबर तें युद्धकर्मच त्याला स्वरूपतः सदोष भासू लागून तो अकर्तव्यपरायणहि झाला; नतर श्रीकृष्णानीं त्याला कर्तव्याचें ज्ञान व कर्तव्यपरायणबुद्धि याची शिकवण दिली.

त्याच्या मनांत कौरवांविषयीं स्नेहभाव नव्हता

आता, श्री. भावे यानीं दिलेला न्यायाधीशाचा दृष्टात विचारात घेऊ[१]. त्या न्यायाधीशाच्या आसक्तिमय भूमिकेंत व अर्जुनाच्या मनःस्थितींत खरोखरच साम्य आहे काय? तो न्यायाधीश पुत्रप्रेमामुळें त्याच्या खुनी कृत्याचें समर्थन करू पाहत होता, आणि म्हणून याला मीं फाशीं देऊ नये इतकेंच नव्हें तर इतर कोणींहि त्याला फाशीं देऊ नये, हा फाशीं जाऊच नये, अशी त्याची तळमळ होती. "खून करणाऱ्यानें भावनेच्या भरात खून केला" या उद्गारात अपराध्याच्या कृत्याची तीव्रता कमी करण्याचा उघड प्रयत्न आहे; व अर्थातच् तो मुलावरील ममतेमुळें आहे. परतु अर्जुनाच्या उद्गारात कौरवाच्या समर्थनपर एकही शब्द दाखविता येईल काय? समोहाचा झटका येण्यापूर्वी श्लोक १ २३ मध्यें दुर्योधनाला उद्देशून वापरलेला 'दुर्बुद्धि' हा शब्द सोडला तरी, प्रत्यक्ष मोहाच्या भरात आल्यावरहि अर्जुनानें कौरवाना व त्याच्या पक्षीयाना "आततायी" (१ ३६), "लोभाविष्ट" (१-३८), "कुलक्षय व मित्रद्रोहाचें घोर पातक करण्यास उद्युक्त झालेले पापी" (१-३८), 'अशस्त्र व अप्रतिकार अशाहि व्यक्तींचा प्राण घेण्याइतके क्रूर हिंसक', (१-४६), 'अपोध' (२-५), इत्यादि प्रकारें निंदण्यात कमी केलें नाहीं. त्याच्या अपराधावर व दुष्टपणावर पाघरूण घालण्याचा यत्किंचितहि प्रयत्न त्यानें केलेला नाहीं. त्या न्यायाधीशाप्रमाणें अर्जुनाच्या मोहाच्या मुळाशीं केवळ आसक्तिविषयक ममत्वबुद्धि असती तर त्यानें तसा प्रयत्न अवश्य केला असता. श्री. भावे याचा न्यायाधीश आरोप्याची वकिली करीत आहे. अर्जुनानें तसें केलेलं नाहीं. उलट त्यानें त्याना वधार्हच मानलें आहे. श्लोक १-३६ मध्यें त्यानें जो 'आततायी' असा शब्द वापरला आहे त्याचें महत्त्व आधुनिक वाचकांच्या सहसा ध्यानात येत नाहीं. एखाद्या साधारण कोटीच्या दुराग्रही माणसालाहि आपण आजकाल आततायी म्हणतों. परतु मनुस्मृतींतील—

१ अर्जुनमोहाच्या स्पष्टीकरणार्थ श्री विनोबांनी न्यायाधीशाच्या याच दृष्टांताचा इतरत्रहि उपयोग केला आहे पाहा 'स्थितप्रज्ञदर्शन' प १७

गुरुं वा बालवृद्धौ वा ब्राह्मणं वा बहुश्रुतम्

आततायिनमायान्तं हन्यादेवाविचारयन् ॥

नाततायिवधे दोषो हन्तुर्भवति कश्चन ॥ मनुस्मृति : ८-३५०, ५१ ॥

[आततायी (दुष्ट) मनुष्यास तो गुरु, बाल, वृद्ध वा बहुश्रुत ब्राह्मण आहे याचा विचार न करिता, बेलाशक ठार मारावे. आततायी मनुष्याचा वध केल्याने मारणाऱ्याला काहीही दोष लागत नाही] या श्लोकात आततायी व्यक्ति निःशंक वधार्ह सांगितली गेली आहे हे पाहिले, म्हणजे अर्जुनाच्या 'पापमेवाश्रयेदस्मान्हत्वैतानाततायिन.' (१-३६) या विधानाचा खरा अर्थ ध्यानात येतो[१]. यातील 'एव' या अव्ययात अर्थसूचक खोच आहे, व तिचा संबंध वरील तत्कालीन स्मृतीशी आहे अर्जुनाचा आशय असा आहे की, आततायी माणसांना मारणे योग्यच असल व त्यात सर्वसाधारणपणे पाप नसले, तरी हे धार्तराष्ट्र आमच्या कुलातलेच असल्याने, या विशिष्ट आततायांना मारून आमच्या पदरी मात्र (कुलक्षयाच्या दोषामुळे) पुण्याऐवजी पापच पडेल. सारांश, मारणारा व मारले जाणारे यांत एककुलत्वाचा संबंध आहे ही एक गोष्ट दृष्टीआड केली तर हे धार्तराष्ट्र पूर्णपणे वधार्ह आहेत यांबद्दल अर्जुनाने काहीही संशय व्यक्त केला नाही त्याचा नीचपणा कमी करून सांगण्याचा त्याचा उद्देश नाही.

युद्धाशी मुख्यत्वे असहकार, विरोध नव्हे !

या दृष्टीने नीट विचार केला म्हणजे अर्जुनाच्या युद्धविरोधाच्या मुळाशी कौरवाविषयींची लौकिक आप्तममता नसून कुलक्षयाच्या कल्पनेतील पापाचे भय होते हे स्पष्ट होते. श्री. भावे यांना अर्जुनाची पापमीमांसा वरवरची, उसनी, ढोंगीपणाची वाटते, त्यांच्या मताने वस्तुतः कौरवाविषयींच्या आसक्तीने तो त्यांच्याशी युद्ध करण्यास नकार देत होता. परंतु हा अर्जुनाच्या मनःस्थितीचा विपर्यास आहे यात संशय नाही. उपरोक्त न्यायार्थीगाच्या मनात

१ डॉ राधाकृष्णन् यांनी आततायी शब्दाचे 'criminals' असे स्वच्छ भाषांतर केले आहे (" *The Bhagavadgita* " p 91)

मुलांविषयीं आसक्ति असल्यानें, मी याच्या फाशीचा हुकूम देऊं चाहत नाहीं इतकेंच केवळ त्याचें म्हणणें नसून, याला कोणीहि तशी शिक्षा देऊं नये, सारांश हा मृत्यूपासून वाचावा ही त्या पितृहृदयाची धडपड आहे. परंतु अर्जुनाचें म्हणणें अशा स्वरूपाचें नाहीं. कित्येक तरी भाष्यकार या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करितात. अर्जुनाचें मुख्य म्हणणें असें आहे कीं, (याचा व माझा रक्ताचा संबंध असल्यानें, व स्वकुलवध पाप असल्यानें) मी माझ्या हातून याच्या वधाचें हें दुष्कृत्य करूं चाहत नाहीं, पण इतर कोणी (अनात) या पाप्यांना योग्य शासन करणार असेल तर त्यालाहि मी विरोध करीन असें अर्जुनानें म्हटलेलें नाहीं ! काहीं अलीकडील शब्दप्रयोग वापरून बोलावयाचें झाल्यास या युद्धाबाबत, भीष्मद्रोणप्रभृतिकांच्या वधाबाबत, अर्जुनाची भूमिका मुख्यत्वें अहिंसात्मक असहकाराची (Non-violent Non-Cooperation) आहे, अहिंसात्मक प्रत्यक्ष विरोधाची (Non violent active Resistance) तिळमात्रही नाहीं ! अर्जुनाच्या मनात जर खरोखर कौरवपक्षीयांविषयीं स्वजनासक्ति असती, तर केवळ 'न योत्स्ये' इतकें बोलूनच तो स्वस्थ बसला नसता, तर त्याच्या पुढें जाऊन माझ्या जिवंतपणीं मी हें युद्ध होऊं देणार नाहीं असें म्हणून तो दोन्ही पक्षांच्या मध्यमार्गी एखाद्या 'सत्याग्रही 'प्रमाणें प्राणावर उदार होऊन आडवा पडला असता ! परंतु त्यानें तसें केलें नाहीं. कौरव वाचावे किंवा जगावे याच त्याला विशेष महत्त्व नव्हतें- पूर्वसंबंध पाहता तें असण्याचें कारणहि नव्हतें. आपणाला स्वकुलक्षय, गुरुहत्या व मित्रद्रोह हीं पापें लागूं नयेत ही त्याला चिंता होती. असें पारमार्थ व आसक्ति यातला भेद स्पष्ट करण्यासाठीं एक सुगम उदाहरण पाहा. कोणा कोणाच्या कुटुंबात सर्पपूजेची प्रथा असून आपल्या हस्तें सर्पवध झाल्यास पाप लागेल अशी त्यांची भावना असते. अशा एखाद्या व्यक्तीसमोर साप आल्यास त्यानें जर आपल्या मित्राला म्हटलें कीं, "मी या सापाला माझ्या हातानें मारूं चाहत नाहीं, कारण त्यात मला पाप लागेल, (परंतु तूं मारल्यास मी हरकत करणार नाहीं)," तर त्याच्या मनात सर्पविषयक कोणतीहि ममता किंवा आसक्ति नसून, स्वतः तो सर्पवध होण्यात पाप लागेल याचें भय आहे हें स्पष्ट आहे. अर्जुनाची मनःस्थिति बहुशीं या व्यक्तीसारखी समजावी.

त्याचा मुख्य मुद्दा

यासाठी गीतेंत अर्जुनाला आपल्या 'मूळ मुद्याचें उत्तर मिळालें नाहीं,' 'सबंध गीतेंत ह्या मुद्याचें उत्तर नाहीं,' त्या मुद्याची श्रीकृष्णानें 'मुळींच दखल घेतली नाहीं' असें श्री भावे म्हणतात,[१] त्यावेळीं अर्जुनाच्या मूळ मुद्याविषयींच त्यांच्या मनात गैरसमज झाला आहे असें म्हणणें भाग आहे. अर्जुन "युद्धच मुळात पाप आहे असें उसनें प्रतिपादन करूं लागला" असें ते म्हणतात. परंतु हें विधान एकाहून अधिक दृष्टींनी सदोष आहे. 'युद्धच मुळात पाप आहे' असें अर्जुनानें म्हटलेलें नाहीं. त्याचा विरोध फक्त स्वजन युद्धाला व तेंहि स्वतःच्या ऐहिक सुखार्थ करावयाच्या स्वजनयुद्धाला आहे. आणि अशा या मर्यादितस्वरूपी युद्धाला तो पाप म्हणत आहे हें त्याचें म्हणणें

१ श्री बापटशास्त्रीहि लिहितात "पहिल्या अध्यायात अर्जुनानें फक्त या युद्धाचे किती अनिष्ट परिणाम होतील हें दाखविलें आहे. 'या युद्धानें आमचा कुलक्षय होईल, कुलक्षय झाला असता म्ह० कुलातील वीर पुरुष मेले असता अधर्म वाढेल, कुलस्त्रिया दूषित होतील, स्त्रिया दुष्ट झाल्या असता वर्णसंकर होईल व संकर नरकाला कारण होतो' असें म्हटलें आहे. अर्जुनाच्या या म्हण ण्याला 'शंका' हें नाव दिल्यास भगवानाचें त्यावर लागलेंच समाधान पाहिजे होतें. पण तें सबंद गीतेंत कोठेंहि नाहीं .....पहिल्या अध्यायात तशा प्रकारचे प्रश्न किंवा शंका तर नाहींतच पण त्याचीं उत्तरेंहि पुढें दिल्लीं नाहींत ... पहिल्या अध्यायात अर्जुनाच्या शंकाच जर असत्या तर भगवानानीं त्याचें समाधान केलें असतें" ('गीताभाष्यार्थ', पृ ३५ ३६ तळटीप) पहिल्या अध्यायात अर्जुनानें उपस्थित केलेल्या मुद्याना गीतेंत योग्य उत्तर दिलें गेलें आहे हें आम्हीं दाखविलेंच आहे. पण त्याशिवाय, पहिल्या अध्यायात अर्जुनाच्या शंका किंवा प्रश्नच नाहींत या आग्रहाबद्दल काय म्हणावें! याच तळटीपेंत त्यानीं अर्जुनाच्या प्रश्नाचीं उदाहरणें देताना श्लोक ४-४ चा उल्लेख केला आहे. पण ज्या "कथम्" शब्दानें तेथील प्रश्न व्यक्त झाला आहे, तोच शब्द अर्जुनानें पहिल्या अध्यायात "स्वजन हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव" (१ ३७) व "कथं न ज्ञेयमस्माभिः पापादस्मान्निवर्तितुम्" (१ ३९) या स्थळीं वापरला असता यात मात्र त्याना 'प्रश्न' किंवा 'शंका' दिसत नाहीं! शिवाय, पहिल्या अध्यायाचेंच आख्यान दुसऱ्या अध्यायातील पहिल्या आठ श्लोकात शिरलें असून, अर्जुनाचे ते एकदर उद्गार सबद्ध व अविभाज्य आहेत. श्लोक २ ७ मध्यें जो 'पृच्छामि' असा शब्द आला आहे त्याचा खुलासा पहिल्या अध्यायाशिवाय होणें शक्य नाहीं!

" उसनें " नसून खरोखर " आतरिक " होतें ! तें ' आसक्तिजन्य ' नव्हतें नीतिअनीतिविषयक कल्पनांच्या घोंगाळ्यातून तें निर्माण झालें होतें. अर्जुनाचा मूळ मुद्दा ' युद्ध म्हणजे महापाप असल्यानें मी हें होऊ देणार नाहीं, मी कोणा लाहि हें करू देणार नाहीं " अशा स्वरूपाचा नसून, " आम्हीं हें युद्ध करणें म्हणजे स्वजनवध करणें होय, व स्वजनवध म्हणजे महापाप असल्यानें मी तरी तो करणार नाहीं, कारण त्यायोगें मी पापाचा धनी होईन " असा आहे हें नीट ध्यानात घेतलें, म्हणजे गीताकारानीं अर्जुनाच्या या मूळ मुद्यास गीतेंत कसें योग्य उत्तर दिलें आहे हें दिसून येईल या उत्तराचें स्पष्टीकरण आम्ही आठव्या प्रकरणात केलेंच आहे. गीताकारानीं कुलक्षयविषयींच्या मुद्याला गौणत्व का दिलें, व त्याला स्वतंत्र उत्तर न देता अप्रत्यक्ष उत्तर कां दिलें हेंहि आता स्पष्ट होईल. कौरव मरतील, व कुरूंच्या कुलाचा क्षय होईल हें अर्जुनाच्या मुद्याचें प्रमुख स्वरूप नव्हतें म्हणून गीताकारानींहि त्याला गौण मानलें. असा हा आमचाच कुलक्षय आम्हीं करणें हें महापाप आहे ही त्याची मुख्य हृदय पीडा होती, व तिला गीतेंत वारवार व स्पष्टपणें उत्तर दिलें आहे. या युद्धामुळें तुला पाप लागणार नाहीं, ' नैव पापमवाप्स्यसि,' हें प्रारंभींच श्लोक २ ३८ मध्यें सांगितलें असून तेथपासून थेट ' अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुच: ' (१८ ६६) असें अगदीं शेवटीं आश्वासन देईपावेतों मधूनमधून कितीतरी वेळा हीच पापविमोचनाची गोष्ट अर्जुनाच्या मनावर बिंबविलेली आहे.[1] आणि अशा प्रकारें पापभयरूपी आपल्या मूळ मुद्याला निश्चित उत्तर मिळाल्यानेंच अर्जुनाचें समाधान झालें आहे !

मृत्यु आणि हत्या

अर्जुनाचा विरोध मुख्यत्वेंकरून कौरवांच्या नुसत्या मृत्यूला नसून त्यांच्या आपल्याकडून होणाऱ्या वधाला अथवा हत्येला होता हें त्याच्या तोंडीं वारवार आलेल्या ' हत्या ' शब्दावरूनहि स्पष्ट होतें. ' वध ' व ' मृत्यु ', ' मारलें जाणें ' व ' मरणें ' यांतला भेद याबाबतीत लक्षांत घेणें इष्ट आहे. अर्जुनाच्या मनात जर शत्रुपक्षाविषयीं आत्ममता असती तर त्याचा विरोध केवळ त्यांच्या हत्येपुरता किंवा मारलें जाण्यापुरता सीमित न राहता, त्यांच्या कोणत्याहि

---

१ पहा प्रकरण आठवें, ' अर्जुनाच्या पापभयाचें निराकरण ' नामक परिच्छेद

प्रकारच्या मृत्यूला म्हणजे मरण्यालाच असता. परंतु त्याची मुख्य चिंता कौरवांच्या मृत्यूबद्दल नसून-फार काय इतर कोणा अमवधियाकडून त्यांच्या होणाऱ्या वधाबद्दलहि नसून-स्वतःकडून (त्याच्याच आप्तांकडून) त्यांच्या होणाऱ्या वधाबद्दल आहे नैसर्गिक रीत्या ते मेले असते तर अर्जुनाला त्याचें काय पाप लागलें असते?[1] भीष्मद्रोण हे अघांध व अन्यायसमर्थक झाले होते हें त्याला माहीत होतें, यासाठीं आणखी कोणीं त्यांना मारलें असतें तर त्याच्यासाठीं अश्रु ढाळण्याची त्याची वृत्ति, निदान गीतोपदेशसमयीं, नव्हती. पण अशाहि त्यांना मीं-त्यांच्या शिष्यानें-मारणें म्हणजे अक्षय नरकाला नेणारी गुरुहत्या होणार नाहीं काय? कौरवांना युद्धांत जखमा होऊन त्यांना क्लेश होतील, ते मेल्यास त्यांच्या स्त्रीपुत्रांना अपार दुःख होऊन ते धायधाय रडतील, अथ धृतराष्ट्राला व वृद्ध गांधारीला आकाश कोसळल्यासारखें वाटेल इत्यादि ममत्व व सहानुभूति दर्शक ध्वनि त्याच्या उद्गारांत नसून, कौरवांच्या पश्चात् त्यांच्या स्त्रियांचें पाऊल वाकडें पडेल,

१ याच दृष्टीनें अर्जुनाच्या कुलनाश-परिणाम-परंपरेच्या विवेचनाकडे पाहिलं पाहिजे नैसर्गिक मृत्यूनें-एकदम रोगराई पसरून-होणारा कुलनाश वेगळा, व कुलांतील व्यक्तींनींच परस्परांचा वध करून ओढवलेला कुलक्षय वेगळा अर्जुनाच्या मनापुढें दुसरा प्रकार आहे श्लोक १-४२ व ४३ मधील "कुलघ्न" हा स्पष्ट शब्द पाहा शिवाय १-३८ व ३९ मधील "कुलक्षयकृत दोषं" हा शब्द-प्रयोगहि पाहा प्रथम प्रकारच्या नैसर्गिक कुलनाशाचा 'दोषाशीं' (पापाशीं) काय संबंध? अर्जुनाची चिंता पापाबद्दल होती कुलक्षयाची कल्पना हा त्या पापविचारातला एक टप्पा होता, मुख्य अंतिम मुद्दा नव्हता यासाठींच त्या पापभयाला श्रीकृष्णानें निःशंक उत्तर दिल्याबरोबर-मग कुलक्षयाचा पर्वा न करिता-अर्जुन युद्धास उत्साहानें सिद्ध झाला! श्री भावे यांच्या पुत्रप्रेमपीडित न्यायाधीशाची मनोभूमिका याहून भिन्न प्रकारची आहे केवळ मृत्यूबद्दल शोक व स्वहस्तें होणाऱ्या आप्तवधाच्या पापाचें भय यांतील भेद दृष्टीसमोर ठेवला म्हणजे "गीतातत्त्वमंजरी" (करंदीकर) तील श्लोक ५ ३३, ३४, ३५ वरील टीप कशी दिशाभूलकारक आहे हें कळून येईल आप्त लहान की मोठा, श्रेष्ठ कीं कनिष्ठ, असा भेद न करताहि, आप्तहत्या हें नैतिक दृष्ट्या पाप होय हा अर्जुनाचा मुद्दा होता तो लक्षांत न घेता श्री करंदीकरानीं त्याच्या म्हणण्यावर व्यर्थच 'लटपटीतपणा'चा आरोप केला आहे!

कुलधर्म लोप पावतील, कुल नरकात जाईल, व या सर्व पापाचें खापर आमच्या माथीं फुटेल याचीच चिंता त्यानें अधिक प्रकट केली आहे ![1]

अर्जुनानें आपल्या भाषणात उपरोल्लेखित ' हत्वा ' व तत्सबंधी शब्दाचा उपयोग किती सातत्यानें केला आहे पाहा :

न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥ १ ३१ ॥
एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ॥ १ ३५ ॥
निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन
पापमेवाश्रयेदस्मान्हत्वैतानाततायिनः ॥ १-३६ ॥
तस्मान्नार्हा वय हन्तु धार्तराष्ट्रान्स्वबान्धवान्
स्वजन हि कथं हत्वा सुखिन स्याम माधव ॥ १ ३७ ॥
अहो बत महत्पाप कर्तु व्यवसिता वयम्
यद्राज्यसुखलोभेन हन्तु स्वजनमुद्यताः ॥ १-४५ ॥
गुरून् अहत्वा हि महानुभावान् श्रेयो भोक्तु भैक्ष्यमपीह लोके

---

१ यासाठीच डा राधाकृष्णन् याचीं पुढील विधान बरोबर वाटत नाहींत पहिल्या अध्यायाच्या समालोचनात ते म्हणतात " He is stressing *the physical pain* and *the material discomfort* which warfare involves The main end of life is not *the pursuit of material happiness* On the very edge of the battle, Arjuna loses heart and *all worldly considerations* persuade him to abstain from the battle" (*'The Bhagavadgita'*, p 94 Italics ours) अर्जुनाची मूळ चिंता पापमोचनार्थ व श्रेय (मोक्ष) प्राप्त्यर्थ होती, त्याच्या उद्गारात ऐहिक तळमळ (worldly considerations) व भौतिक सुखाची आकांक्षा (The pursuit of material happiness) पाहणें म्हणजे त्याच्यावर अन्याय करणें होय ! आणि एकीकडे हा असा आरोप करणारे ग्रथकार दुसरीकड त्याच अर्जुनाचे ठायीं समारसन्यासाचा उद्भव पाह ण्यासहि तयार आहेतच ! (पाहा *Ibid*, p 90. व आमच्या या पुस्तकाचें पृ ३७-३८)

हत्वार्थकामांस्तु गुरुनिहैव भुंजीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥२-५॥
यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥२-६॥

इतक्या सातत्यानें वापरलेल्या या 'हत्वा' शब्दावरूनच अर्जुनाच्या मनात हे स्वजन 'मरणार' यापेक्षा 'माझ्या हातून हे मारले जाणार' या घटनेचीच धास्ती अधिक होती हें स्पष्ट होतें. आणि श्रीकृष्णांनी अर्जुनाची ही मनःस्थिति योग्य प्रकारें ओळखली असल्यानें, त्यांनींहि आपल्या उत्तरात याच क्रियापदाचा व अर्थाचा उपयोग मुद्दाम केला आहे! आपल्या उपदेशाच्या प्रारंभींच ते म्हणतात :—

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम्
विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥२-१७॥

[ज्या ब्रह्मस्वरूपी आत्मतत्त्वानें हें सर्व (विश्व) व्यापलेलें आहे तें अविनाशी आहे असें जाण. या अव्यय तत्त्वाचा कोणीहि विनाश करू शकत नाहीं.] येथें या आत्मतत्त्वाचा विनाश होत नाहीं असा साधा भाषाप्रयोग न वापरता, याचा विनाश कोणी करू शकत नाहीं असे शब्द मुद्दामच वापरले आहेत. आणखी पहाः

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम्
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ २-१९॥

ही सर्व भाषा नैसर्गिक मृत्यूला उद्देशून नसून (धर्मयुद्धातील अपरिहार्य) वधाला अनुलक्षून आहे.

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥२-२०॥

[हा (आत्मा) *अनादि, नित्य, शाश्वत व पुरातन असून शरीर मारलें गेलें* तरी हा मारला जात नाहीं]

वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम्।
कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम् ॥२-२१॥

[अर्जुना, ज्यानें नित्य, अनादि, अव्यय, अविनाशी अशा या (आत्म्या) ला जाणलें तो पुरुष कोणास मारणार व कोणास मारविणार तरी कसा!] हाच ध्वनि श्लोक २-२३ मधील 'नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि' या शब्दांत, २-२४ मधील 'अच्छेद्यः' शब्दांत, व २-३० मधील 'अवध्य' शब्दांतहि आहे. अगदीं शेवटीं अठराव्या अध्यायांत देखील श्रीकृष्ण म्हणतात :

यस्य नाहङ्कृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
हत्वाऽपि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥१८-१७॥

[ज्याचे ठिकाणीं अहंकर्तृत्वाची भावना नाहीं व ज्याची बुद्धि (फलाकांक्षेपासून) अलिप्त आहे त्यानें (प्राप्त अनिवार्य कर्तव्याच्या पालनांत–अथवा कुरुक्षेत्रांत युद्धार्थ समोर उभे असलेल्या) या लोकांना मारलें तरीहि वस्तुतः तो मारीत नाहीं व (त्या वधकृत्यानें) तो बंधनांतहि पडत नाहीं.]

अर्जुनाचे प्रश्नहि पापचिंताच दर्शवितात, आप्तस्नेह नव्हे

अर्जुनाच्या मनांत खरोखर आप्तममता उद्भवून कसेंहि करून हे स्वजन वांचावे, मरू नयेत, हीच त्याची आंतरिक तळमळ होती, आणि यांच्या वधांत पाप आहे इत्यादि त्याचें विवेचन केवळ उसनें, वरवरचें, ढोंगीपणाचें होतें हा अनेकांचा मत कसा चुकीचा आहे हें वरील विवेचनावरून ध्यानांत येईल असा विश्वास वाटतो[1]. पण इतक्यावरहि ज्यांची पटली नसेल तर अर्जुनानें मधूनमधून विचारलेल्या शंका पहाव्या. या शंकांतून अर्जुनाची

1 निव्वळ खेदाची गोष्ट अशी कीं ज्या अर्जुनाला स्वतः श्रीकृष्णानींच गीतेंत सच्चेपणाचें शिफारसपत्र दिलें आहे त्याच्यावरच हे दांभिकपणाचे आरोप केले जात आहेत! सोळाव्या अध्यायांत प्रथम दैवी संपत्तींत जन्मणाऱ्या व्यक्तींस प्राप्त होणारे सद्गुण श्लोक १ ते ३ मध्ये वर्णन केल्यावर, चवथ्या श्लोकांत आसुरी संपत्तीसह येणाऱ्या दुर्गुणांचा निर्देश असून त्यांत पहिलाच उल्लेख 'दंभा'चा आहे. यानंतर पांचव्याच श्लोकांत श्रीकृष्ण म्हणतात: "दैवी संपद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता । मा शुचः संपदं दैवीमभिजातोऽसि पाण्डव" यानंतरहि अर्जुनावर दांभिकतेचा किंवा ढोंगीपणाचा आरोप करण्यास काहीं समर्थन उरतें काय? त्याचा पापपुण्यविचार भ्रमात्मक असेल–नव्हे, होता, परंतु तो पूर्ण सचोटीचा होता

[अर्जुना, ज्याने नित्य, अनादि, अव्यय, अविनाशी अशा या (आत्म्या) ला जाणले तो पुरुष कोणास मारणार व कोणास मारविणार तरी कसा?] हाच ध्वनि श्लोक २-२३ मधील 'नैन छिन्दन्ति शस्त्राणि' या शब्दात, २-२४ मधील 'अच्छेद्यः' शब्दात, व २-३० मधील 'अवध्य' शब्दातहि आहे. अगदीं शेवटीं अठराव्या अध्यायात देखील श्रीकृष्ण म्हणतात :

> यस्य नाहङ्कृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
> हत्वाऽपि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥१८-१७॥

[ज्याचे ठिकाणीं अहंकर्तृत्वाची भावना नाहीं व ज्याची बुद्धि (फलाकांक्षेपासून) अलिप्त आहे त्याने (प्राप्त अनिवार्य कर्तव्याच्या पालनात–अथवा कुरुक्षेत्रात युद्धार्थ समोर उभ असलेल्या) या लोकाना मारलें तरीहि वस्तुतः तो मारीत नाहीं व (त्या वधकृत्यानें) तो बंधनातहि पडत नाहीं.]

अर्जुनाचे प्रश्नहि पापचिंताच दर्शवितात, आप्तस्नेह नव्हे

अर्जुनाच्या मनात एरोएर आप्तममता उद्भवून कसेंहि करून हे स्वजन वाचावे, मरू नयेत, हीच त्याची आंतरिक तळमळ होती, आणि यांच्या वधात पाप आहे इत्यादि त्याचें विवेचन केवळ उसनें, वरवरचें, ढोंगीपणाचें होतें हा अनेकांचा ग्रह कसा चुकीचा आहे हें वरील विवेचनावरून ध्यानात येईल असा विश्वास वाटतो[१]. पण इतक्यावरहि खात्री पटली नसेल तर अर्जुनानें मधूनमधून विचारलेल्या शंका पाहाव्या. या शंकांतून अर्जुनाची

१ विशेष खेदाची गोष्ट अशी कीं ज्या अर्जुनाला स्वत श्रीकृष्णानींच गीतेंत सचे पणाचे शिफारसपत्र दिलें आहे त्याच्यावरच हे दांभिकपणाचे आरोप केले जात आहेत! सोळाव्या अध्यायात प्रथम दैवी संपत्तींत जन्मणाऱ्या व्यक्तींस प्राप्त होणार सद्गुण श्लोक १ ते ३ मध्यें वर्णन केल्यावर, चवथ्या श्लोकात आसुरी संपत्तीसह येणाऱ्या दुर्गुणांचा निर्देश असून त्यात पहिलाच उल्लेख 'दंभा'चा आहे यानंतर पाचव्याच श्लोकांत श्रीकृष्ण म्हणतात - "दैवी संपद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता । मा शुचः संपदं दैवीमभिजातोऽसि पाण्डव" यानंतरहि अर्जुनावर दांभिकतेचा किंवा ढोंगीपणाचा आरोप करण्यास काही समर्थन उरतें काय? त्याचा पापपुण्यविचार भ्रमात्मक असेल–नव्हे, होता, परंतु तो पूर्ण सचोटीचा होता.

कोणती तळमळ व्यक्त होते? यात वाचकांना कोठेहि स्वजनासक्ति न दिसता पापपुण्य, श्रेय अधःपात इत्यादिकांविषयींचीच चिंता सर्वत्र आढळेल.

> व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीव मे
> तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥३-२॥

यात श्रेयाच्या म्हणजे मोक्षाच्या मार्गाचीच पृच्छा केलेली आहे. या अध्यायाच्या शेवटींहि पापभीरुत्वाच्या याच मनःस्थितींत गुंग होऊन अर्जुन विचारतो :

> अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः
> अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः ॥३-३६॥

[कृष्णा, (स्वत:ची) इच्छा नसताहि जणू कोणी जबरदस्तीनें ढकलल्याप्रमाणे मनुष्य कशाच्या प्रेरणेनें पाप करितो ?] तसेंच—

> संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि
> यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥५-१॥

यात उपस्थित केलेला श्रेयविषयक प्रश्नहि 'उसना' व ढोंगीपणाचाच मानाव याचा काय? याप्रमाणेच सहाव्या अध्यायातील पुढील शंकाहि पाहा :

> अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः
> अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥६-३७॥
>
> कच्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति
> अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥३८॥
>
> एतन्मे संशयं कृष्ण छेत्तुमर्हस्यशेषतः
> त्वदन्यः संशयस्यास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥३९॥

[हे कृष्णा, श्रद्धायुक्त असूनहि पुरेसा प्रयत्न न झाल्यानें अंतिम योगस्थितींत ज्याचे मन स्थिर झालें नाहीं अशा मोक्षाला मुकलेल्या मनुष्याला (मरणोत्तर)

कोणती गति प्राप्त होते ?[1]—३७ हे महाबाहो, ब्रह्ममार्गावर असतां भांबावलेला व म्हणून अस्थिर भूमिकेचा हा पुरुष दोहोंकडून (वरच्या व खालच्या अशा उभय मेघांचा आसरा) सुटलेल्या, (वायूमुळे) छिन्नभिन्न झालेल्या, ढगाच्या तुकड्यासमान (मोक्ष व सद्गति या उभय लाभास मुकून मधल्यामध्येच) नाश तर पावत नाहीं (त्याचे सर्व परिश्रम विफल तर होत नाहींत ?)[2]—३८.

---

१ यांत मरणोत्तर गति विचारली आहे, किंवा मध्य आयुष्यांतच ज्याचा योगप्रयत्न सुटला त्याची शेष आयुष्यांत काय अवस्था होते हेंहि विचारलें आहे ? पुष्कळ भाष्यकारांनी यांतील पहिला पक्ष स्वीकारला असून आम्हांलाहि तोच योग्य वाटतो ‘कां गतिं गच्छति’ या शब्दांतून मृत्योत्तर गताचाच ध्वनि प्रामुख्यानें निघतो शिवाय, श्रीकृष्णाच्या उत्तरांतहि याच गताची चर्चा आहे तिसरें महत्त्वाचें कारण असें की, या श्लोकांतील ‘अयति’ पुरुष ‘यत्न न करणारा किंवा यत्न सोडून देणारा’ नसून ‘पुरेसा यत्न करूं न शकणारा’ असा आहे (पाहा श्लोक ६ ३५, ३६) विषयासक्त होऊन किंवा आळसानें जो यत्न सोडूनच देतो तो ‘श्रद्धयोपेत’ ठरणार नाहीं आयुष्याचा एक क्षणहि शिल्लक आहे तोंपावेतो जो श्रद्धेनें प्रयत्न करीत राहतो, परंतु यत्न पूर्ण यशस्वी होण्यापूर्वी ज्याची जीवनज्योतच मालवते, अशा व्यक्तीला उद्देशून हा प्रश्न विचारला आहे अर्थातच ही गति म्हणजे मरणोत्तर गति झाली

२ यांत अयति पुरुष कोणत्या दोन गोष्टींना मुकण्याची भीति व्यक्त केली आहे याबद्दल काहीसा मतभेद आहे मोक्ष व स्वर्ग ह्या त्या गोष्टी होत असें लो॰ टिळक म्हणतात (‘रहस्य’ पृ ७०८) या मनुष्यानें पुण्यप्रद काम्य कर्मांचा मार्ग सोडला असल्यानें त्याला स्वर्गादि फल मिळण्याची आशा नाहीं, आणि साम्यबुद्धि पूर्ण न झाल्यानें मोक्षहि नाहीं, “म्हणून स्वर्ग गेला आणि मोक्षहि गेला अशा उभयतः मुकल्याप्रमाणें त्याची स्थिति होते कीं काय, असा अर्जुनाचा प्रश्न आहे” असें ते म्हणतात आम्हांला यांत, स्वर्गाऐवजी ‘सद्गति’ अशी दुरुस्ती सुचवावयाची आहे कारण, सद्गतींत मरणोत्तर प्राप्त होणारे स्वर्गादि परलोक व त्याप्रमाणेंच उत्तम पुनर्जन्म या उभयतांचा समावेश होतो असून, गीताकारांना या स्थळीं हे दोन्ही अभिप्रेत आहेत हें श्रीकृष्णाच्या उत्तरांतील या दोहोंच्या स्पष्ट उल्लेखावरून—किंबहुना त्या उत्तराच्या पहिल्याच पंक्तींतील (पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते—६ ४०) ‘इह’ म्हणजे मर्त्यलोकांत व ‘अमुत्र’ म्हणजे परलोकांत या दोन शब्दांवरून—उघड होतें आहे अशा पुरुषाला मरणोत्तर प्रथम शुभ परलोक व नंतर मर्त्यलोकीं पुनः शुभ पुनर्जन्म प्राप्त होतात असें

कृष्णा, या माझ्या संशयाचे पूर्ण निरसन तूं करूं शकतोस (अथवा, त्वा केले पाहिजे); तुजवाचून अन्य कोणी या संशयाचें समाधान करण्यास समर्थ दिसत

(पृष्ठ १७८ वरील टीप चालू)

श्रीकृष्णाचें आश्वासन आहे. इतकेंच नव्हे तर अशा प्रकारें अनेक जन्मपर्यंत आपला योगसिद्धयर्थ प्रयत्न चालू ठेवून शेवटीं तो 'परा गति' म्हणजे ब्रह्म-प्राप्तीहि करून घेतो (६-४५). असा पुरुष ब्रह्मयोगावस्था म्हणजे 'परा गति', व स्वर्गसुभपुनर्जन्मादि 'सद्गति' या दोघानाहि मुकतो कीं काय अशी अर्जुनाला धास्ती होती; यावर तो यातील एकीलाहि न मुकता प्रथम सद्गति व अंतीं परा गति अशा दोन्ही प्राप्त करून घेतो असें श्रीकृष्णाचें आश्वासन आहे. आणि ही सद्गतीहि त्याला उपरोक्त उभय स्वरूपात प्राप्त होते.

श्रीशंकराचार्यांनी उभयविभ्रष्टःचा अर्थ 'कर्ममार्गायोगमार्गाच्च विभ्रष्टः' असा केला आहे. परंतु हाहि तितकासा बरोबर वाटत नाहीं. हे दोन्ही 'मार्ग' आहेत; याना तो पुरुष मुकतो असें म्हणण्यापेक्षा याच्या फलाना—म्हणजे अनुक्रमें सद्गतीला व मोक्षाला मुकतो (कीं काय) असें म्हणण्यात अधिक स्वारस्य आहे. कर्ममार्ग—काम्य कर्मांचा मार्ग—त्यानें बुद्धया सोडलाच असल्यानें त्याला तो मुकतो हें म्हणण्यात काय हंशील? शिवाय श्रीकृष्णानेंहि आपल्या उत्तरात त्याच्या हातून (काम्य) कर्ममार्ग सुटत नाहीं असें आश्वासन दिलें नसून, त्या मार्गानें प्राप्त होणाऱ्या 'सद्गति'रूप फलाला (त्या मार्गाचा तो अनुयायी नसताहि) तो मुकत नाहीं इतकेंच म्हटलें आहे. मधुसूदन सरस्वति व धनपति हे टीकाकार तर अधिकच घोटाळा करतात; शंकराचार्यांनी या स्थळीं वापरलेल्या 'योगमार्ग' शब्दाचा हे 'ज्ञानमार्ग' असा अर्थ करितात. मात्र या दोन मार्गांत भेद आहे असें हेच इतरत्र प्रतिपादन करीत असतात; पण तें दृष्टीआड करून 'योगमार्ग' म्हणजेच 'ज्ञानमार्ग' असें मान्य केलें तरी, उपरोक्त पुरुष या मार्गापासून भ्रष्ट होतो असा मूळ श्लोकातून खरोखर आशय निघत नाहीं. जो या मार्गापासूनच भ्रष्ट होईल, चळेल, असा पुरुष प्रस्तुत प्रश्नाच्या व्याप्तींत येत नाहीं हें या पृष्ठावरील पहिल्या टीपेंत दाखविलेंच आहे. हा पुरुष ज्ञान-मार्गावरच असतो, परंतु साध्य प्राप्त होण्यापूर्वीच त्याचा अंत होतो. "योगाच्च-लितमानसः" (६-३७) यातील योग म्हणजे योगमार्ग नसून योगमार्गाचें अंतिम साध्य आहे हें ध्यानात घेतलें पाहिजे. श्लोक ६-२१, २२, २३, २७ ते ३२, यात या अंतिम योगस्थितीचें वर्णन असून, तिलाच उद्देशून श्लोक ३३ मध्ये अर्जुन 'योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन' असें म्हणत आहे. (उलट

(टीप पृष्ठ १८० वर चालू)

नाहीं–३९][3]. यातहि स्वत.चें कल्याण, अध.पात, हिताहित या विषयींचीच चिंता स्पष्टपणे व्यक्त होत आहे. शिवाय यानतरहि अर्जुनानें विचारलेले प्रश्न पाहिले तर त्याच्या मनात खरोखर कौरवाविषयीं लौकिकस्वरूपी आत्ममता होती या विधानास काडीचाहि आधार सापडलेला वाटत नाहीं!

(पृष्ठ १७९ वरील टीप चालू)

श्लोक ६-२४, २५, २६ मध्यें योगमार्ग सांगितला आहे) आपला हा अयति पुरुष योगमार्गावरच असतो, परंतु समीप आलेलें साध्य पूर्ण हस्तगत होण्या पूर्वीच तो मरतो म्हणजे तो फक्त साध्यभ्रष्ट असतो, मार्गच्युत नसतो तो अतिम साध्याविषयीं "विमूढ" झाला असला तरीहि "ब्रह्मण पथि" (ब्रह्ममार्गांत) च असतो मनानें तो त्या मार्गाच्या बाहेर नाहीं यासाठीं तो कर्ममार्ग व ब्रह्ममार्ग याना मुकतो असें म्हणण्यापेक्षा तो सद्गति व मोक्ष या उभयताना मुकतो कीं काय असा अर्जुनप्रश्नाचा आशय घेणें रास्त आहे

यासाठींच 'प्रकान्ते ब्रह्मण पथि विमूढ तस्मात्पथ प्रच्युत' हें रामानुजाचार्यांचें स्पष्टीकरणहि बरोबर वाटत नाहीं डॉ राधाकृष्णन् याच्या 'Does he miss both this life and the life eternal?' या स्पष्टीकरणातीहि मूळ आशय बरोबर व्यक्त झालेला नाहीं, eternal life म्हणजे मोक्ष असें म्हटलें तरी this life म्हणजे सद्गति नाहीं! श्री महादेव देसाई यानीं शंकराचार्यांचें अनुकरण केलें आहे अस्तु या श्लोकातील 'नश्यति' म्हणजे 'नरक प्राप्नोति' असा धनपतींच्या भाष्योत्कर्षदीपिकेंत दिलेला अर्थ योग्य नव्हे 'स्वर्गाच्या विरुद्ध केवळ एक नरकच' या मार्गे उल्लेखिलेल्या अपसमजुतीचें हें उदाहरण आहे जन्मभर केलेले सर्व प्रयत्न विफल होणें, व काहींहि उन्नति न होता पुन त्याच योनींत त्याच कोटीचा पुनर्जन्म येणें हाहि त्या अयति सश्रद्ध पुरुषाचा विनाशच होय! याच्यापलाकडे जाऊन त्यानें प्रत्यक्षपण नरकात जाण्याचा प्रश्न उद्भवत नाहीं व अर्जुनाचा तसा आशयाहि नाहीं!

३ आमची एक विनम्र शका योगमार्गाचा प्रथमोच्चार करताक्षणींच 'नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते। स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात्' (२-४०) [या योगमार्गांत केलेल्या आरभाचा नाश होत नाहीं (म्हणजे यात एकदा टाकलेलें पाऊल कधींहि विफल जात नाहीं), (तसेंच या मार्गांत) (स्वत च्याच मनाच्या व इच्छाशक्तीच्या कमकुवतपणाशिवाय, अन्य बाह्य अशी कोणतीहि अनुदध्य) अडचण उपस्थित होत नाहीं, या धर्माचें (जीवनभरांत)

(टीप पृ १८१ वर चालू)

आप्तममतेला उद्देशून गीतोपदेशाची रचनाहि नाहीं

वर, अर्जुनाच्या मनात कौरवांविषयीं आप्तममता होती असेहि क्षणभर मानलें तर, त्या ममतेचा निरास करण्याचा प्रयत्न गीतोपदेशात दिसतो तरी कोठें ? हे धार्तराष्ट्र तुझे वस्तुतः आप्तच नव्हत, व भीष्मद्रोण हे तुझे गुरूहि नव्हत, असें सांगून श्रीकृष्णानें अर्जुनास युद्धार्थ प्रवृत्त केलें काय ? अर्जुनाचा युद्धविरोध जर आप्तममतेवरच आधारभूत असता तर श्रीकृष्णानें सतरा अध्याय इतकी प्रदीर्घ तत्त्वचर्चा करण्याच्या भरीस न पडता, श्रीशंकराचार्यांनीं पजरिकास्तोत्रात म्हटल्याप्रमाणें—

यावद्वित्तोपार्जनसक्तस्तावन्निजपरिवारो रक्तः
पश्चाद्धावति जर्जरदेहे वार्तां पृच्छति कोऽपि न गेहे
का ते कांता कस्ते पुत्रस्संसारोऽयमतीव विचित्रः
कस्य त्वं कः कुत आयातस्तत्त्वं चिंतय यदिदं भ्रातः ॥

किंवा एका अलीकडील कवीनें प्राकृतात लिहिल्याप्रमाणें[४]—

प्रापचीं ममता कधीं धरु नको, लोभात गुतू नको,
लोकीं तू खळ दुष्ट नष्ट, भलत्या सगात बैसू नको,
काही कर्म करू नको, गुरुमहापथासि मोडू नको,
जो कोणी भवदुःख सर्व निरसी तो देव सोडू नको
कोणाचें इतिवृत्त्य तें स्मरु नको, माझें तुझें हे नको
आप्तासी ममता नको, गुरुपरब्रह्मासि सोडू नको

(पृष्ठ १८० वरील टीप चालू)

थोडेसेहि आचरण (घडलें तर तें) मोठ्या भयापासून (दुर्गतीच्या भयापासून) वाचवितें] असें भगवतानीं दिलेलें स्वच्छ आश्वासन पाहता, श्लोक ६-३८ मधील अर्जुनाचा प्रश्न द्विरुक्त ठरत नाहीं काय ? ६-३७ मधील प्रश्न ठीक आहे, कारण त्यात अयति पुरुषाच्या गतींचा तपशील विचारला आहे, परतु ६-३८ मधील विनाशाच्या शंकेस २-४० मध्यें उत्तर मिळालेलेंच आहे । (श्रीरामानुजाचार्य म्हणतात कीं, अर्जुन तोच पूर्वोक्त विषय येथें पुन: विस्तारानें ऐकू इच्छित आहे. परतु या उत्तरानें श्लोक ३७ चें समर्थन आम्हीं आताच म्हटल्याप्रमाणें होत असलें, तरी श्लोक ३८ वरील पुनरुक्तिदोषाचें निराकरण होत नाहीं असें आमच्या अल्पमतीस वाटतें)

४ कवि नारायणबोवा (पाहा–"भक्तिमार्गप्रदीप", आवृत्ति सातवी, पृ ११०).

अथवा श्रीसमर्थ रामदास स्वामींनीं दासबोधात उपदेशिल्याप्रमाणें—

कैचीं माता कैचा पिता । कैची बहिण कैचा भ्राता
कैची सुहृदें कैची वनिता । पुत्रकळत्रादिक ॥३-१० ४५॥
हे तू जाण मावेचीं । आवघीं सोइरीं सुखाचीं
हे तुझ्या सुखदु:खाचीं । सांगातीं नव्हेती ॥४६॥
कैचा प्रपंच कैचें कुळ । कासया होतोसी व्याकुळ
धन कण लक्ष्मी सकळ । जाइजणें ॥४७॥
तुवा भोगिल्या पुनरावृत्ति । ऐसीं मायबापें किती
स्त्री कन्या पुत्र होती । लक्षानलक्ष ॥५१॥
कर्मयोगें सकळ मिळालीं । येके स्थळीं जन्मास आलीं
तें तुवा आपुलीं मानिलीं । कैसी रे पढतमूर्खा ॥५२॥

इतकाच उपदेश अर्जुनास केला असता! भगवद्गीतेंत पुनरावृत्तींचा काहीं ठिकाणीं उल्लेख आला आहे हें खरें; उदाहरणार्थ, दुसऱ्या अध्यायात आपल्या उपदेशाच्या प्रारंभीच श्रीकृष्ण म्हणतात :

न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः
न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥ २-१२ ॥

[मी, तू, (व) हे (सर्व) राजे, असे आपण सगळे पूर्वी कधीं नव्हतो असें नाहीं, आणि पुढें पुनः होणार नाहीं असेंहि नाहीं]. परंतु पूर्वजन्माचा व पुनर्जन्माचा हा उल्लेख लौकिक आतममतानिरसनार्थ मुख्यत्वें केला नसून आत्म्याच्या नित्यत्वप्रतिपादनार्थ केलेला आहे. श्री शङ्कराचार्यांनीं म्हटल्या-प्रमाणें या श्लोकाचा आशय 'सर्वे वयमतोऽस्माद्देहविनाशात्परमुत्तरकालेऽपि त्रिष्वपि कालेषु नित्या आत्मस्वरूपेणेत्यर्थः' हा आहे. जन्मोजन्मीं तुझे आप्त भिन्नभिन्न असल्यानें या जन्मींच्या आप्तानाच शाश्वतरूपी मानू नकोस हा समर्थांचा वरील ओंव्यात आशय आहे. पण गीताकाराचा या श्लोकात तो आशय नाहीं. जन्मोजन्मीं हेच आप्त कायम राहिले (सावित्रीसारख्या पति-व्रतेची अशी प्रार्थनाहि असतेच!) तरीहि गीतेचा हा श्लोक निरर्थक न ठरतां सार्थच ठरेल. कारण कर्तव्यवशात् यांचा वध करण्यात तू यांचा तत्त्वतः

नाश करीत नसून केवळ त्याचें देहावर मात्र घडवून आणशील, हें श्रीकृष्णास येथें अर्जुनाला सांगावयाचें आहे. आत्म्याचें हें नित्यत्व दर्शविण्यासाठीं पूर्वजन्माचा उल्लेख चवथ्या अध्यायाच्या प्रारंभींहि आला आहे :

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ४-५ ॥
अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन्
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ ४-६ ॥

[अर्जुना, माझे आणि तुझे पुष्कळ जन्म होऊन गेले आहेत; (इतकेंच कीं,) मला ते सर्व आठवतात, (पण) तुला ते आठवत नाहींत.–५. तत्त्वतः मी जन्मरहित व अविनाशी आत्मा असूनहि व भूतमात्राचा ईश्वर (शास्ता) असूनहि, स्वतःच्या प्रकृतीच्या ठायीं अधिष्ठित होऊन आपल्या मायेच्या योगानें मी स्वतः जन्म घेत असतो (देह धारण करीत असतो)–६.]

आणखी असें पाहा कीं, हे कौरवादि शत्रू तुझे आप्त आहेत खरे, पण या युद्धापासून तू समजतोस त्याप्रमाणें त्यांच्या जीवितास काडीचाहि धोका नाहीं, यांच्या केसालाहि धक्का न लावता केवळ आपण यांना बंदिवान करून ठेवणार आहोंत, व तहनाम्यावर यांची सही करून घेतल्यावर यांना सोडून देऊं, असें कांहीं तरी अर्जुनाच्या गळीं उतरवून श्रीकृष्णानीं वेळ मारून नेली काय? लौकिक आप्तममतेनेंच जर अर्जुन युद्धास नकार देत असता तर तो नकार गीतेंतील सर्व उपदेशाचें श्रवण करूनहि कायम टिकला असता! श्रीकृष्णानें कौरवांचा मृत्यु या युद्धांत कदाचित होणार नाहीं असें सांगून अर्जुनाचें खोटें सांत्वन केलें नसून तो मृत्यु निश्चित होणार आहे असेंच सांगितलें आहे. अर्जुनाच्या मनांत उपरोक्त न्यायाधीशाप्रमाणें केवळ लौकिक आप्तममता असती तर कोणत्याहि परिस्थितींत हे कौरव मरणारच आहेत हें समजूनहि, "निमित्त" म्हणूनहि त्यांचा वध करण्यास तो मायाव्याकुळ अर्जुन तयार होता ना! तू या मुलाला फाशीची शिक्षा न दिली तरी सरकार अन्य न्यायाधीशाकडून ती देववील असें जरी त्या न्यायाधीशास सांगितलें असतें, तरीहि त्याचें तें पितृहृदय स्वहस्तें आपल्या प्रिय पुत्राच्या फाशीचा लेख लिहिण्यास तयार झालें असतें काय? तें तसें तयार झालें नसतें इतकेंच नव्हे, तर सरकारनें अन्य कोणाकडूनहि या पुत्रास फाशी देऊं नये अशा

अर्जविनल्या करण्यास तें उद्युक्त झाले असते![1] परंतु अर्जुन मात्र या वधानं पापच नाहीं व शिवाय त्या कृत्याची जबाबदारीहि तुझ्यावर वस्तुतः येत नाहीं असें श्रीकृष्णाच्या तोंडून आश्वासन मिळताच, सर्व शोकविषाद पार टाकून त्याच आप्त व गुरुजनांशीं बाणांनीं प्राणाचे घोर खेळ खेळण्यास तयार झाला! यावरूनच प्रारंभीच्या युद्धनकारात त्याच्या मनात खरोखर काय डाचत होतें हें कळून येतें. धर्मयुद्ध म्हणजे न्यायरक्षणार्थ अन्यायी दुष्टांशीं युद्ध, आणि स्वजन-सेवा किंवा निदान स्वजनरक्षण (किंवा कमींत कमी, स्वहस्तें स्वजनाचा अवध) या दोन कर्तव्यात कोणतें अधिक महत्त्वाचें व श्रेयस्कर मानावें हा नीतिशास्त्र-विषयक घोटाळा त्याच्या मनात उद्भवला होता. हें युद्ध धर्मयुद्ध होतें हें त्याला माहीत नव्हतें असें नाहीं. परंतु सामना स्वजनांशीं पडल्यानें व ज्या न्याया-साठीं तें धर्मयुद्ध लढलें जात होतें त्या न्यायाचा संबंध स्वतःच्याच राज्य सुखाशीं असल्यानें, या धर्मयुद्धकर्तव्यापेक्षा दुष्ट असोत हि या स्वजनांच्या रक्षणाचें अथवा अवधाचें कर्तव्य त्याला अधिक श्रेयस्कर वाटू लागलें. श्रीकृष्णांनीं या दोन कर्तव्यातला हा तरतमपणाचा क्रम नेमका उलटा करून दाखविला. स्वजन (देहदृष्ट्या) मेले तरी चालतील पण हें धर्मयुद्धकर्तव्य अधिक महत्त्वाचें आहे, व म्हणून स्वजनवध सर्वसाधारणरीत्या निंद्य असला तरी या प्रसंगीं तो पाप-जनक नाहीं हें श्रीकृष्णाचें अर्जुनास सांगणें होतें; व हें सारें स्पष्ट करण्यासाठीं भगवतांनीं आपल्या शिष्योत्तमास देह, आत्मा, संसार, विश्व, ब्रह्मांड इत्यादि आध्यात्मिक चर्चेच्या क्षेत्रात भ्रमण करवून शेवटीं पुनः कुरुक्षेत्रावरील धर्मभूमीवर कर्तव्यपालनार्थ आणून सोडलें! न्यायाला व धर्माला विरोध करणारे हे मृत्युदंडार्ह दुष्ट तुझे आप्त आहेत वा स्वजन आहेत, गुरु आहेत वा मित्र आहेत, याचा विचार न करिता यांचा खुशाल वध कर, व तोहि निष्काम व निरहंकार वृत्तीनें कर, म्हणजे त्यांच्या वधाचें पापच काय पण कर्तृत्वहि तुजकडे येणार नाहीं हें श्रीकृष्णाचें म्हणणें आहे. तू ज्यांना

---

1 वाचकांस या स्थळीं एका भूतपूर्व ब्रिटिश भारत-विषयक मंत्री महाशयाचें स्मरण होऊं शकेल. हिंदुस्थानाचा कारभार अत्यंत कडकपणें चालविणाऱ्या या महाशयाचा स्वतःचा पुत्र द्वितीय महायुद्धात फितूर (जर्मनांकडून रेडियोवरून भाषणें करणारा) सिद्ध होऊन त्याला फांशीची शिक्षा दिली गेली. ती फांशी सरकारनें माफ करावी म्हणून शेवटच्या क्षणापावेतों यांनीं वैयक्तिक मंत्र्यांना अर्ज सादर करून पाहिले होते. मात्र ते सारे निष्फळ ठरले

स्वजन मानतोस ते हे धर्मद्वेष्टे मरणार आहेत, व तुझ्या हातूनच ते मेले पाहिजेत, या अबतींत अर्जुनाला स्पष्ट आदेश देण्यात श्रीकृष्णानें सडेतोड-पणाच्या दृष्टीनें कसर ठेवलेली नाहीं. आणि अर्जुनानेंहि तो नीट ध्यानात घेऊन पापविमोचनाची खात्री पटताच धनुष्यास बाण लावला! केवळ लौकिक आत्मविषयक ममतेचा निरास करण्यासाठीं गीतेसारखा महान् ग्रंथ प्रवृत्त झालेला नाहीं; दोन श्रेष्ठ कर्तव्यांत विरोध प्राप्त झाला असता कोणतें टाळावें व कोणते पाळावें, व जें करावयाचें तें कोणत्या दृष्टिकोनानें करावें—करूनहि अकर्ता कसं व्हावें—या विश्वसाहित्यात इतरत्र क्वचितच् उल्लेखिलेल्या आणि इतक्या पद्धतशीरपणे कोठेंहि न हाताळलेल्या अशा जिव्हाळ्याच्या विषयाचा ऊहापोह करणें हें या परमेश्वरी वाङ्मययज्ञाचें प्रधान उद्दिष्ट होय

आत्ममममतेचा मर्यादा

अर्जुन आत्मविषयक प्रेमानें व ममतेनें अंध होऊन या धर्मयुद्धास नकार देत होता असे म्हणणाऱ्यांनीं श्लोक १-४६ मधील त्याच्या निर्वाणीच्या उद्गाराचा नीट विचार केला तरी अर्जुनावर असा आरोप करण्यास ते सिद्ध होणार नाहींत असें वाटतें. आत्मविषयक ममतेला कांहीं एक सीमा असते. अशा ममतेचें अत्यंत पराकोटीचें उदाहरण म्हणजे मातृप्रेमाचें. परंतु माता झाली तर पुत्रासाठीं कोठपावेतों त्याग करील? बादशाह अकबर व बिरबल याची यासंबधात एक मार्मिक कथा आहे. मातृप्रेमाच्या संभाव्य सीमेची चर्चा चालू असता, बिरबलानें बादशाहाच्या प्रश्नास उत्तर दिलें कीं, स्वतःच्या जिवावर बेतत नाहीं तोंपावेतोंच माता पुत्रास्तव वाटेल तो त्याग करू शकेल! बादशहाचा मतभेद होऊन त्यानें बिरबलास आपलें विधान सिद्ध करून दाखविण्यास सांगितलें. बिरबलानें रिकाम्या हौदात एका मर्कटीस तिच्या पिल्ला-सह सोडलें. माकडाचें पिल्लू आईच्या पाठीवर न बसता तिला पोटाखालून बिलगतें हें प्रसिद्धच आहे. बिरबलानें हौदात पाणी सोडण्यास प्रारंभ केला. पाणी थोडें होतें तों पावेतो मौज वाटून ती मर्कटी पिल्लास तसेच पोटाखालीं बाळगून हौदात इकडेतिकडे नाचत होती. हळूहळू पाणी वर चढू लागलें, व पिल्लाच्या नाकापावेतों आलें, तर्वे तिनें पिल्लास आपल्या खांद्यावर घेऊन वर उचललें, व त्याला शक्य तितकें उंच ठेवण्याचा प्रयत्न केला. पाणी वाढतच होतें. शेवटीं तें तिच्या स्वतःच्याच नाकतोंडात जाऊं लागलं. येथपावेतों पाळी

आली तेव्हा त्या मातेनें एकदम पिल्लाला खालीं पाण्यात बुडवून स्वत: त्याच्या-वर उभी राहिली, व अशा प्रकारें आपला जीव बचावण्याचा तिनें प्रयत्न केला! हें पाहताच बिरबलानें त्या उभय प्राण्यांना पाण्याच्या बाहेर काढलें, व बादशहानें बिरबलाचें म्हणणें मान्य केलें!

आत्ममतेला ही अशी एक सीमा असते. परंतु अर्जुनमानसमर्थनाचा निर्णय केवळ बिरबल बादशहाच्या या कल्पित दंतकथेवर (व जनावरांच्या वर्तनावर) अवलंबून ठेवण्याची आमची इच्छा नाहीं. यासाठीं आपण क्षण-भर याच्याहि पुढें एक पाऊल जाऊन स्वप्राणत्यागानेंहि आत्मप्राणरक्षणाची शक्यता मान्य करूं. याहीसंबधात वरील अकबराचाच पिता हुमायून व आजा बाबर याची कथा असून ती इतिहासवाचकांस विदितच आहे तरुण हुमायून दुर्धर रोगानें ग्रस्त होऊन मरणोन्मुख पडला असता, पुत्रप्रेमानें अतिव्याकुळ होऊन बाबरानें परमेश्वराची प्रार्थना केली कीं, 'इतर कोणताहि उपाय शिल्लक नसल्यास हुमायूनचा आजार आपण स्वत: घेऊन त्याला आपलें आयुरारोग्य देण्यास तयार आहोंत!' असें म्हणतात कीं, काहीं दिवसातच हुमायून बरा झाला व त्याचा पिता वैकुंठवासी झाला! हा काकतालिन्याय मानला तरी बाबरानें अशी मनापासून इच्छा व्यक्त केली इतकेंहि आपल्या प्रस्तुत विवेच-नास पुरेसें आहे.

अर्जुनाला कौरवांबद्दल ममता संभवनीयहि नव्हती

पण येथें विचार असा करावयाचा कीं, इतक्या उदात्त कोटीचें, संपूर्ण-स्वार्थत्यागस्वरूपी, आत्मप्रेम केवळ अत्यंत निकट व जिवलगतम आप्तेष्टांतच आढळणार! अर्जुन व दुर्योधनदुःशासनादि दुष्ट कौरव यांचे संबंध किती प्रेमाचे होते हें सर्वविश्रुतच आहे! राज्यधनादिकांची तर गोष्टच सोडा, पण ज्या नराधमांनीं भरसभेंत साध्वी द्रौपदीचें वस्त्रहरण करूं पाहण्याइतका उन्मत्त-पणा दर्शविला त्यांच्या स्वास्थ्याविषयीं व जीविताविषयीं अर्जुनास कितीसा कळवळा असेल हें काय सांगावयास हवें? कौरवांच्या नीचपणाचा व अन्या-याचा पाढा कोठपावेतों वाचावा? स्वतः श्रीकृष्णानें तो रणांगणावर एकदा कर्णाला ऐकविला होता; तो मोरोपंतांनीं पुढील आवेशयुक्त भाषेंत वर्णिला आहे:

कृष्ण म्हणे राधेया भला बरा आजि स्मरसि धर्मातें
नीच व्यसनीं बुडतां निंदिसि दैवास न स्वकर्मातें ॥ कर्णपर्व-१७५ ॥

जेव्हा तू दुर्योधन दुःशासन शकुनि एक-मति झाला
कैसे कपटद्यूतीं चिर्चींहि न धर्म लघिता ग्याला ? ॥ १७६ ॥

जेव्हा सभेसि नेली पाचाळी मानिलें मनीं शर्म
तेव्हा गेला होता कोठें राधासुता तुझा धर्म ? ॥ १७७ ॥

फेडो वस्त्र सतीचें जेव्हा उघडें करावया आग
गेला होता कोठें धर्म तुझा तेधवा वृथा साग ? ॥ १७८ ॥

चारुनि विषान्न भीमा सर्प डसविले असें नृपें खोटें–
कर्म करविता कर्णा होता तव धर्म तेधवा कोठें ? ॥ १७९ ॥

केले दग्ध जतुगृहिं त्वा पाडव वारणावर्ती जेव्हा
गेला होता कोठें धर्म तुझा सूतनंदना तेव्हा ? ॥ १८० ॥

मागेंचि तुम्ही भजता धर्माला तरि तुम्हास वाचविता
आता मरा, न वाचे दीत गहीं जो न तोय साचविता ॥ १८३ ॥

आतां रक्षील कसा धर्म तुम्हीं वित्त-मद्य, मत्तानीं–
जो लोटिला दहादा स्व हितहि मानूनि अन्हित लत्तानीं ॥ १८५ ॥

अशा या स्वजनाबद्दल, स्वकुलबाधवाबद्दल, अर्जुनाला कितीशी ममता व आसक्ति वाटणार ? ते जिवत राहावेत, मरू नयेत, असें त्याला काय म्हणून वाटावें ? ते वित्तमद्य-मत्त होऊन अनन्वित अधर्माचरण करण्यास, व त्याच्या समर्थनार्थ रणक्षेत्रावर लढण्यासहि सिद्ध झाले होते त्याच्या स्वास्थ्याबद्दल आता अर्जुनाच्या मनात कांहीहि आस्था नव्हती !

पण इतकें कशाला, एक वेळ तेंहि मान्य करून, हे कौरव जिवत राहावेत, सुखी असावेत, असें ममतेमुळें अर्जुनास अजूनहि वाटत होतें असें आपण गृहीत धरून चालू या ! परंतु अत्यंत निकट व जिव्हाळ्याचे असहि आप्त असला व बाबराचे समान किंवा त्याहूनहि अधिक त्याची वेडी व आधळी ममता असली, तरीहि ती त्यास (विशेषतः दुष्ट) आप्ताकडून स्वतःचा विनापराध वध करून घेण्यास कधींतरी तयार होईल काय ? जो अर्जुन स्पष्टपणें—

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः
धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ १-४६ ॥

असें म्हणत आहे त्याच्या मनःस्थितीचा लौकिक आत्ममतेशीं खरोखर संबंध नाहीं! कोणत्याहि कोटीची आत्मविषयक ममता व आसक्ति असे उद्गार काढणार नाहीं. आणि दुष्ट घातकी धार्तराष्ट्रांबद्दल अर्जुनाच्या मनात यदाकदाचित् उरलेली थोडीशी आत्ममता तर नाहींच नाहीं! अर्जुनाच्या मोहाची ही जातच वेगळी आहे. आम्हीं वर उदाहरण दिल्याप्रमाणे, हा सर्प मला चावला तरी चालेल पण मी स्वहस्तें याला मारणार नाहीं, कारण तसें केल्याने *मला पाप लागेल,* असें म्हणणाऱ्याच्या मनातील पापभय त्या मोहाच्या मुळाशीं आहे; स्वजनविषयक लौकिक आसक्तीवर व 'कामा'वर तो मोह आधारलेला नाहीं.

अर्जुनावर आत्ममतेचे आरोप

अशा प्रकारें, अर्जुनाच्या मनात धार्तराष्ट्रांविषयीं आत्ममता, बंधुस्नेह, स्वजनासक्ति निर्माण होऊन त्यामुळे तो युद्धास नकार देत होता, या मताचें *जों जों परीक्षण करावें तों तों ते अधिकाधिक असमर्थनीय दिसू लागतें!* पण तरीहि श्री. भावे यांच्या दृष्टिकोनानेंच विचार करून श्री. सातवळेकर लिहितात : "आपल्या सबंधीयांच्या प्रेमात अर्जुन अडकला आहे" (पु. गीता पृ. ३७) "आपले सबंधी लोक कितीहि दुष्टपणा करीत असले, तरी त्यांना शिक्षा करता कामा नये, तर त्यांचा पक्षपात केला पाहिजे, असें अर्जुनाचें मत या वेळीं बनलें होतें!! . स्वजन व आप्तसबंधी असल्यामुळे त्यांना क्षमा करावी, असा जो अर्जुनाचा विचार झालेला दिसत आहे, तो त्याचा भ्रम आहे तोच मोह, तीच अविद्या आणि तेंच अज्ञान होय." (सदर, पृ. ३९) कौरवांच्या वर्तनें पक्षपात किंवा क्षमायाचना करणारा एक शब्दहि वस्तुतः अर्जुनाच्या उद्गारात नाहीं हें आम्हीं वर म्हटलेंच आहे! कौरवांना कोणींहि मारू नये असें त्याचें म्हणणें नाहीं; मी यांना मारू चाहत नाहीं इतकेंच त्याचें म्हणणे आहे. पंडित सातवळेकर आणखी म्हणतात : "'राष्ट्राचें आणि जगताचें कम का अहित होईना, मी संपूर्ण जनतेची पर्वा न करता आपल्या परिवारालाच मुठीं ठेवणार; मग त्यामुळे आपल्या राष्ट्राचें केवढेंहि नुकसान झालें तरी त्याची मला पर्वा नाहीं; मला जागतिक दृष्टीनें विचार करण्याची काहीं जरूर नाहीं; मी फक्त आपल्या आप्तांचे हित पाहणार,' असें बोलू लागला!! हाच त्याच्या या वेळच्या विचारसरणींतील मोठा दोष होय." (सदर, पृ. ४१). हीं विधानेंहि योग्य नाहींत. राष्ट्रहिताला जाणूनबुजून

बाजूस सारून स्वजन अशा कौरवांच्या सुखाची चिंता व्यक्त करणारी अर्जुन-मानसभूमिका नाहीं. या युद्धात राष्ट्राचा, समाजाचा, काही संबंध आहे ही कल्पना त्याचे मनात नव्हती. आम्ही मागील प्रकरणात दाखविल्याप्रमाणें तो या युद्धाचें प्रयोजन केवळ पांडवांचें राज्यसुख इतकेंच समजत होता. या युद्धाचा संबंध इतक्यापुरताच सीमित नसून तो विश्वहितार्थी, धर्माधर्मांच्या जागतिक लक्ष्यार्थी, निगडित आहे ही जाणीव श्रीकृष्णानें त्याला करून दिली. आणि ती झाल्यावर अर्जुनानें समाजहितासमोर कुलरक्षण गौण मानण्याचें मान्यहि केलें. म्हणून 'राष्ट्राचें नुकसान झालें तरी मला पर्वा नाहीं, तें नुकसान करूनहि मी या कौरवांना सुखी ठेवीन' अशा आसुरी राष्ट्रद्रोही विचाराचा आरोप अर्जुनावर करणे न्याय्य नाहीं. अर्जुनाच्या युद्धनकारानें राष्ट्राचें अहित झाले असते हे खरें, पण त्याची त्याला कल्पना नव्हती.

श्री शंकराचार्य व रामानुजाचार्य

अर्जुनाच्या युद्धनकाराच्या मुळाशीं बंधुस्नेह पाहण्याच्या मोहातून श्री आचार्यद्वयहि सुटलें नाहीं! पहिल्या अध्यायाच्या समारोपात श्रीरामानुजाचार्य म्हणतातः "स तु पार्थो महामनाः परमकारुणिको दीर्घबन्धुः परमधार्मिकः सभ्रातृको भवद्भिः अतिघोरैः मारणैः जतुगृहादिभिः असकृद्वञ्चितः अपि परमपुरुषसहायः अपि हनिष्यमाणान् भवदीयान् विलोक्य बन्धुस्नेहेन परमया च कृपया धर्माधर्मभयेन च अतिमात्रखिन्नसर्वगात्रः सर्वथा अहं न योत्स्यामि इति उक्त्वा बन्धुविश्लेषजनितशोकसंविग्नमानसः सशरं चापं विसृज्य रथोपस्थे उपाविशत्." यात अर्जुनशोकाचीं बन्धुस्नेह, परमकृपा व धर्माधर्म-भय हीं तीन कारणें दिलीं आहेत. त्यातलें शेवटचें—धर्माधर्मभय—हेंच यथार्थ कारण असून, परम कृपा हें स्वतंत्र वेगळें कारण नाहीं आणि 'बन्धुस्नेह' हें कारण अयथार्थ आहे. परंतु आचार्य त्याला एक कारण इतकेंच नव्हे तर प्रमुख कारण मानीत आहेत, हें त्यांनीं शेवटीं 'बन्धुवियोगकल्पनेनें उत्पन्न झालेल्या शोकानें उद्विग्नचित्त झालेला' असा शब्दप्रयोग वापरून स्पष्ट केलें आहे![1] स्वतः आद्य श्रीशंकराचार्य देखील आपल्या भाष्याच्या प्रास्ताविकात अर्जुनाच्या शोकमोहाची उपपत्ति सांगताना म्हणतातः "तथा ह्यर्जुनेन राज्य-

---

१ श्लोक २-४/५ वरील भाष्यात श्रीरामानुजाचार्यांनीं पुन: या 'स्नेहा'चा उल्लेख केला आहे.

गुरुपुत्रमित्रसुहृत्स्वजनसम्बन्धिबान्धवेष्वहमेषां ममैते इत्येवप्रत्ययनिमित्तस्नेहविच्छेदादिनिमित्तावात्मनः शोकमोहौ प्रदर्शितौ 'कथं भीष्ममहं सङ्ख्ये' इत्यादिना." यात आचार्यांचाहि रोख अर्जुनाच्या मनातील भीष्मद्रोणकौरवाविषयी असलेल्या तथाकथित ममत्वभावनेवरच दिसतो.[१] यापेक्षा रामानुजाचार्यांनी निदान एक कारण म्हणून तरी धर्माधर्मभयाचा केलेला उल्लेख अधिक समर्पक आहे. श्रीशंकराचार्यांच्या वरील वाक्यात अर्जुनाच्या शोकमोहाच्या मुळाशीं असलेल्या पापभयाचा उल्लेख दिसत नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर यानंतर पुढे लागलीच अर्जुनाचा मोह हा सर्वसाधारण मनुष्याच्या ठायीं आढळणाऱ्या सकाम फलाकांक्षी मोहासारखाच होता असेंहि आचार्यांनीं म्हटलें आहे: "तथाच सर्वप्राणिनां शोकमोहादिदोषाविष्टचेतसां स्वभावत एव स्वधर्मपरित्यागः प्रतिषिद्धसेवा च स्यात्। स्वधर्मे प्रवृत्तानामपि तेषां वाङ्मनःकायादीनां प्रवृत्तिः फलाभिसंधिपूर्विकैव साहंकारा च भवति." साधारणपणें या संसारात आढळणारा सकाम मोह व अर्जुनाचा लोकविलक्षण निष्काम बौद्धिक मोह यातला महत्त्वपूर्ण भेद आम्हीं मागें स्पष्ट केलाच आहे तो पाहिला म्हणजे अर्जुनावर सकाम मोहाचा आरोप करण्यात आचार्यांनीं व्यक्त केलेला घोटाळा ध्यानात येईल.

ज्ञानेश्वर व टिळक

स्वतः आचार्यांनाच अर्जुनाच्या मोहाचें कारण आप्तविषयक स्नेहात दिसल्यावर, त्यांना "बाप गुरुत" ज्यांनीं आपलें भाष्य रचिलें त्या श्रीज्ञानेश्वरांनीं तोच दृष्टिकोन व्यक्त केल्यास नवल कसलें ? ते म्हणतात : "तयापरी पार्थु। अतिस्नेहें मातिलु। मग सखेद असे बोलतु। श्रीअच्युतेंसीं ॥ १-९२ ॥ जें वज्रापासोनि कठिण। दुर्धर अतिदारुण। तयाहून असाधारण। हें स्नेह नवल ॥ १-९९ ॥ तेथ उत्तीर्ण होईल प्राणें। परि तें कमळदळ चिरू नेणें। तैसें कठिण कोंवळेपणें। स्नेह देखा ॥ १-१०२ ॥ तें कुळ देखोनि समस्त। स्नेह उपनलें अद्भुत। तेणें द्रवलें असे चित्त। करुणेपरी ॥ २-२ ॥" आता शेवटीं 'गीतारहस्या'त लोकमान्य टिळक काय म्हणतात पाहा : "एके बाजूस क्षत्रियधर्म 'लढाई कर' म्हणून सांगत होता, आणि दुसरीकडे पितृभक्ति,

१ श्लोक २-३५ वरील भाष्यात श्रीशंकराचार्यांनीं अर्जुनाचा युद्धविरोध 'घृणे' वर आधारलेला होता असें पुन. सुचविलें आहे

गुरुभक्ति, बंधुप्रेम, सुहृत्प्रीति हे धर्म त्यास खेंचून माघारीं ओढीत होते! लढाई करावी तर ती आपसातलीच असल्यामुळें पितामह, गुरु व आप्त यांची हत्या केल्याचें घोर पातक घडणार आणि न करावी तर क्षात्रधर्मास अंतरणार, अशा रीतीनें एकीकडे आड तर दुसरीकडे विहीर दिसू लागल्यावर दोन एडक्याच्या टकरींत सापडणाऱ्या एखाद्या गरीब प्राण्याप्रमाणें अर्जुनाची अवस्था झाली! एवढा मोठा योद्धा खरा; पण धर्माधर्मांच्या त्या नैतिक सापळ्यात अकस्मात् सापडल्यावर त्याचें तोंड कोरडें पडलें, अंगावर रोमांच उभे राहिले, हातचें धनुष्य गळालें व "मी नाहीं लढणार" म्हणून रडत आपल्या रथांतच तो मटदिशीं खालीं बसला! आणि अखेर, खऱ्या क्षत्रियधर्मावर, मनुष्यास स्वभावतःच जास्त प्रिय वाटणाऱ्या ममत्वाचा—म्हणजे जवळच्या बंधुस्नेहाचा—पगडा बसून मोहानें तो असें म्हणूं लागला कीं, पितृवध, गुरुवध, बंधुवध, सुहृद्वध, किंबहुना सवध कुलक्षय, अशीं घोर पॉप करून राज्य मिळविण्यापेक्षा पोटाची खळगी भरण्यासाठीं भिक्षा मागणें काय वाईट?" (पृ.२४-२५.)

बौद्धिक पापकल्पना व आत्ममता यांत घोटाळा

'गीतारहस्या'तील या चार वाक्यांचें सूक्ष्म विश्लेषण करणें या स्थळीं विशेष महत्त्वाचें व उद्बोधक ठरेल. पापभयाची बौद्धिक कल्पना व आत्ममतेची हृदयस्थ भावना यांत अनेक भाष्यकारांनीं केलेली गल्लत या उताऱ्यात मासलेवाईक रीत्या प्रकट झाली आहे! वरील उताऱ्यातील दुसरें व तिसरें हीं दोन वाक्यें (लढाई करावी तर....खालीं बसला) यथार्थ आहेत; आम्हाला त्याबद्दल आक्षेप घ्यावयाचा नाहीं. अर्जुनमानसपरिस्थिति लोकमान्यांनीं त्या दोन वाक्यांत योग्य व जोरदार शब्दांत वर्णन केली आहे. 'नैतिक सापळा' हा शब्दप्रयोग तर विशेषेंकरून समर्पक आहे. एकीकडे क्षत्रियोचित धर्मयुद्धत्यागाचें पातक तर दुसरीकडे स्वजनहत्यापातक अशा दोन घोर पातकांच्या भयांत अर्जुनाचें मन सापडलें होतें. परंतु या दोन्ही नीतिशास्त्रांतर्गत बौद्धिक कल्पना होत्या, दोन कर्तव्यांच्या झगड्यांत अर्जुन भ्रमिष्टासारखा फिरत होता. येथपावेतों 'रहस्य'काराचें म्हणणें ठीक आहे. परंतु यापुढें चवथ्या वाक्यांत त्यांनीं एकदम स्वजनहत्यापातकाच्या बौद्धिक नीतिशास्त्रविषयक कल्पनेला सोडून बंधुस्नेहाच्या—लौकिक स्वाभाविक आत्ममतेच्या—बुद्धिविरोधी भावनेवर उडी मारलेली पाहून विस्मय वाटतो! या चवथ्या

वाक्यामुळें लोकमान्याची अर्जुनाकडे पाहण्याची दृष्टि श्री. विनोबा भावे याच्या उपरोक्त दृष्टीसारखीच ठरली आहे. म्हणजे असें कीं, अर्जुनाला स्वजनहत्या हें एक घोर पातक आहे असें खरोखरच मनापासून भय वाटत होतें ही दुसऱ्या व तिसऱ्या वाक्यात व्यक्त केलेली भूमिका सोडून, अर्जुनाच्या मनात वस्तुतः केवळ कौरवविषयक प्रेम होतें, व त्या प्रेमासक्तीमुळें हे कौरव मरू नयेत हेंच त्याला खरोखर वाटत असून, याना मारण्यात पाप असल्याचें सारें नीतिशास्त्रविषयक अवडंबर त्यानें उभनें व (आपली खरी ममता लपविण्यासाठीं) ढोंगीपणानें उपस्थित केलें होतें, असा आशय 'रहस्य'कारानीं चवथ्या वाक्यानें प्रकट केलेला आहे! पण हे जर खरें असेल तर अर्जुन 'नैतिक सापळ्यात' अडकला होता या म्हणण्यात काहीच हशील राहत नाहीं! कर्तव्यबुद्धि विरुद्ध आसक्तिभावना हा खरा नैतिक सापळाच नव्हे. दोन कर्तव्यबुद्धींतला विरोध हा खरा नैतिक सापळा आहे कर्तव्य कीं आसक्ति याचा निकाल कोणीहि साधारण मनुष्य देखील प्रथम पक्षातर्फेच देईल; तो निर्णय देण्यासाठीं गीतेसारखा महान् ग्रंथ नको. अशा विरोधात मनुष्य सापडला तर तो 'धर्मसंमूढचेताः' होत नाहीं. आपल्या चवथ्या वाक्यानें 'रहस्य'कारानीं अर्जुनास श्री. भावे यांच्या पुत्रप्रेमांध कर्तव्यच्युत न्यायाधीशाच्या पक्तीस आणून बसविलें आहे त्या न्यायाधीशास आपलें कर्तव्य काय आहे हें नीट कळत होतें, परंतु कळूनहि तो तें पुत्रस्नेहामुळें करू चाहत नव्हता. अर्जुनाला आपलें कर्तव्य काय आहे हें खरोखरच कळेनासें झालें होतें; तें निश्चित कळताच त जसें काहीं असेल तसें करण्याची त्याची प्रथमपासूनच पूर्ण तयारी होती. सारांश, अर्जुन वृत्तीनें कर्तव्यच्युत झाला नव्हता, केवळ ज्ञानानें तो कर्तव्यच्युत होण्याचा संभवात होता. तो न्यायाधीश मात्र ज्ञानानें कर्तव्यसंपन्न होता, पण वृत्तीनें कर्तव्यच्युत झाला होता.

कर्तव्याची व पापाची बौद्धिक कल्पना, आणि स्नेहममतास्वरूपी आसक्ति यात हा इतक्या वारंवार केला गेलेला घोटाळा पाहिला म्हणजे या दोहोंतला सूक्ष्म भेद स्पष्ट करण्यासाठीं आम्हीं मागें काही उदाहरणें दिलीं असलीं, तरी या स्थळीं आणखी एक दिलें तर वाचक तो पुनरुक्तिदोष मानणार नाहींत किंवा क्षम्य मानतील अशी आशा आहे. आपल्या मित्राच्या मृत्यूच्या प्रसंगीं रामरावनें त्याला असें वचन दिलें कीं, मी तुझ्या मुलास नेहमीं मदत करीत राहीन. पुढें कालांतरानें रामराव न्यायाधीश झाला, व

एके समयीं मित्राचा तो मुलगा एका मारामारीच्या मुकद्दम्यात सजा मिळून कैद भोगण्यासाठीं त्याच्याकडेच आला. त्या मुलानें रामरावला वचनाची आठवण देऊन तुरुंगातून (मुदतीपूर्वी) सुटण्यात मदतीची याचना केली! रामरावला त्या मात्र मुलाविषयीं यत्किंचितहि ममता, स्नेह, आसक्ति वाटत नाहीं. परंतु तरीहि रामरावपुढें असा प्रश्न उपस्थित झाला कीं, तुरुंगाधिकाऱ्याचें पवित्र कर्तव्य पालन करून या मुलाला नीट बंदिवासात ठेवावें, किंवा मित्राला मरणसमयीं दिलेल्या पवित्र वचनाचें पालन करून याला येथून पळून जाण्यात मदत करावी? कोणताहि एक मार्ग स्वीकारला तरी द्वितीय-कर्तव्यभगाचें पातक लागतें! हा खरा 'नैतिक सापळा' होय! इकडे आड आणि तिकडे विहीर अशी अर्जुनाची झालेली मनःस्थिति या प्रकारची होती. तिचा कौरवविषयक भ्रमुस्नेहाशीं, आत्ममतेशीं, स्वजनासक्तीशीं संबंध नव्हता. कोणत्याहि परिस्थितींत स्वजनवध हें पाप असतें असें त्यानें ऐकलें होतें; व धर्मयुद्धत्याग हेंहि एक पातक आहे हें देखील त्याला माहीत होतें. या दोन पातकांच्या बौद्धिक कल्पनात तो गिरक्या खात होता; व हें बौद्धिक कोडें सोडवून घेण्यासाठीं तो श्रीकृष्णाला शरण आला! स्वजनसेवा व धर्मयुद्धरूपी क्षत्रियधर्म हीं दोन्हीं त्याला 'जवळचीं' कर्तव्यें वाटत होतीं; व यामुळेंच तो घोटाळ्यात पडला. एक 'लांबचें' व एक 'जवळचें' अशा स्वरूपाचा विरोध होऊन त्यानें 'जवळचें' स्वीकारलें असतें, तर आपल्या मनाशीं तसा निर्णय घेऊन तो स्वस्थ राहिला असता; संशयग्रस्त होऊन श्रीकृष्णा-जवळ आला नसता. ज्याच्या मनात कामासक्तीनें कर्तव्यकल्पनेवर पगडा बसविला आहे तो सरळ कामाकुल होऊन राहील; मार्गदर्शनार्थ इतर कोणा-कडे विचारणा करायला करीत बसेल? पुत्रप्रेमांध न्यायाधीश आरोप्यास कमी शिक्षा देऊन किंवा पूर्ण दोषमुक्त करून आपल्या ठायीं स्वस्थ बसेल; इतराच्या-कडे आता मी काय करूं अशी पृच्छा करीत फिरणार नाहीं. आणि जर तो फिरलाच तर अर्थातच ढोंगीपणानें करेल. अर्जुनाची गीतारंभींचीच नव्हे तर गीतेच्या मध्येंहि अनेक स्थळीं आलेली सारी पृच्छाच ज्यांना अथपासून इति-पावेतों ढोंगीपणाची दिसत असेल त्याच्या दृष्टीनें सारा गीतोपदेशच व्यर्थ ठरतो! सोंगेचें सोंग करणाऱ्याला जागा करण्याचा तो प्रयत्न ठरतो! ज्याचें असें मत असेल त्यांच्यापुढें हात जोडणारच!

अर्जुनाच्या उभय बाजूस बांधव होते !

अर्जुनाच्या युद्धनकाराच्या मुळाशीं बंधुस्नेह होता असें म्हणणारे आणखीहि एका महत्त्वाच्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करीत असतात हें येथ स्पष्ट करणें आवश्यक आहे. बंधुस्नेहानें, स्वजनासक्तीनें, मनुष्य पक्षपात करण्यास किंवा अन्य प्रकारें कर्तव्यच्युत होण्यास केव्हां प्रवृत्त होईल ? त्याच्या समोरील वादात एका बाजूस स्वजन व दुसरीकडे परके असले तर तो बंधुस्नेहामुळ स्वजनाकडे अन्यायानें झुकून पक्षपात करू शकेल. पण जेथें उभयपक्षीं स्वजनच आहेत, आणि त्यातहि एका पक्षाचे अधिक निकटचे (व सज्जन) आणि दुसऱ्या पक्षाचे लांबचे (व दुर्जन) आहेत, तेथें कोणीहि व्यक्ति स्वजनासक्तीमुळें त्या उत्तरपक्षीय स्वजनाचा पक्ष घते या म्हणण्यात तथ्य तरी काय ? अर्जुना-समोरील युद्ध जर धार्तराष्ट्ररूपी स्वजन, व त्याच्या विरुद्ध (असा संबंध नसलेले) कोणी अनात जन, अशा स्वरूपाचें असतें तर अर्जुन कौरवविषयक बंधुस्नेहानें मोहित होऊन एक वेळ युद्धार्थ नकार देऊ शकला असता ! पण अर्जुनानें कुरुक्षेत्रावर नजर टाकताच त्याला दोन्ही बाजूना काय दिसलें ?

तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितॄनथ पितामहान् ।
आचार्यान्मातुलान्भ्रातॄन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ॥१-२६॥
श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि...... ॥ १ २७ ॥

[तेव्हां तेथें अर्जुनानें दोन्हीहि सैन्यात उपस्थित असलेले (आपले) वडील[1], आजे[2], आचार्य[3], मामे[4], भाऊ[5], पुत्र[6], नातू[7], मित्र[8], सासरे[9], व स्नेही[10] पाहिले.] उभयपक्षीं त्याला स्वजनाचा मेळावा दिसला. यातले कोणत्या पक्षाचे स्वजन त्याला अधिक जवळचे होते हें काय सांगावयास हवें ? स्वतः दुर्योधनादि धृतराष्ट्राचे शमर पुत्र, आणि—

१ भूरिश्रवादि चुलते, पित्याप्रमाणेंच पूजनीय २ भीष्म, सोमदत्त, बाल्हिक इ
३ द्रोणाचार्य, कृपाचार्य इ ४ शल्य, शकुनि, पुरुजित्-कुंतिभोज इ
५ भीम, युधिष्ठिर, दुर्योधन, दुःशासन इ ६ अभिमन्यु, घटोत्कच, लक्ष्मण इ.
७ लक्ष्मणादिकांचे पुत्र ८ अश्वत्थामा इत्यादि ९ द्रुपद, शैब्य इत्यादि.
१० सात्यकि, कृतवर्मा, भगदत्त इ

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिंजयः
अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥ १-८ ॥
अन्ये च बहवः शूरा मदर्थे त्यक्तजीविताः...॥ १-९ ॥

[आपण स्वतः (द्रोणाचार्य), भीष्माचार्य, कर्ण, संग्रामविजयी कृपाचार्य, अश्वत्थामा, विकर्ण[11], सोमदत्तपुत्र भूरिश्रवा, आणि माझ्यासाठीं (दुर्योधनाच्या बाजूनें) प्राणत्यागास तयार असलेले इतरहि अनेक वीर] या कौरवपक्षीय, अन्यायाकडून लढणाऱ्या, स्वजनांविषयीं अर्जुनास अधिक ममता वाटली असती, किंवा स्वतःचे युधिष्ठिरभीमादि प्राणप्रिय बंधू, आणि—

अत्र शूरा महेष्वासा भीमार्जुनसमा युधि
युयुधानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ १-४ ॥
धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान्
पुरुजित्कुंतिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥ १-५ ॥
युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च वीर्यवान्
सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्व एव महारथाः ॥ १-६ ॥

[यात शूर, महाधनुर्धारी व युद्धात भीमार्जुनासम असे युयुधान[12], विराट[13], महारथी द्रुपद[14], धृष्टकेतु[15], चेकितान[16], वीर्यवान काशिराज[17], पुरुजित्-कुंतिभोज[18], नरश्रेष्ठ शैब्य[19], पराक्रमी युधामन्यु व वीर्यशाली उत्तमौजा[20], अभिमन्यु, आणि द्रौपदीचे (पाच) पुत्र[21] हे सर्व महारथी] इत्यादि स्वपक्षीय स्वजनांविषयीं अधिक स्नेह वाटला असता ! याहि दृष्टीनें श्री. भावे यांच्या

११ दुर्योधनाच्या भावांपैकीं एक.

१२ अर्जुन शिष्य सात्यकि. १३ मत्स्यदेशचा राजा; पांडवांनीं याच्या आश्रयात अज्ञातवासाचें एक वर्ष घालविलें; याची कन्या उत्तरा ही अभिमन्यूची पत्नी

१४ पांचाल देशचा राजा; द्रौपदीचा पिता. १५ चेदिदेशच्या राजा शिशुपालाचा पुत्र. १६ वृष्णिवंशीय यादव. १७ काशीचा राजा. १८ कुंतीचा भाऊ, अर्जुनाचा मामा. १९ शिबि देशचा राजा; युधिष्ठिराचा सासरा; याची मुलगी देविका ही युधिष्ठिराची पत्नी. २० पांचालदेशीय राजपुत्र वसुदत्त.

२१ द्रौपदीला युधिष्ठिर, भीम, अर्जुन, नकुल, व सहदेव यांच्यापासून क्रमशः झालेले पांच पुत्रः प्रतिविन्ध्य, सुतसोम, श्रुतकर्मा, शतानीक व श्रुतसेन.

न्यायाधीशाचा दृष्टांत अर्जुनास गैरलागू ठरतो त्या न्यायाधीशासमोर एका पक्षास स्वजन तर दुसऱ्या पक्षास परके जन आहेत, व म्हणूनच तो स्वजनातर्फे पक्षपात करण्यास सिद्ध झाला अर्जुनाची परिस्थिति भिन्न आहे. त्या न्यायाधीशाच्या मुलानें ज्या व्यक्तीला अपाय केला होता तिचा न्यायाधीशाशी स्वजनसबध नव्हता. पण कौरवांनीं (प्रत्यक्षपणें) आणि भीष्मद्रोणांनीं (अप्रत्यक्षपण म्हणजे कौरवाना साह्य करून, द्रौपदीवस्त्रहरणासारख्या प्रसगीं मौन धारण करून, इत्यादि प्रकारें) ज्याना त्रस्त केल हात ते कोण होते? त्यात अर्जुनाची प्रत्यक्ष माता कुंती, प्रियतम साध्वी स्त्री द्रौपदी, जगद्वंद्य धर्मावतार युधिष्ठिर, राजविलासाचे हक्कदार असताहि रानावनात किंवा परक्याचे दारीं हालअपेष्टात काल कठणारे अभिमन्यूसारखे राजबिंडे पुत्र अशा व्यक्ती होत्या! अर्जुनाचें अत.करण जर खराखरच बधुस्नेहानें, आत्ममतेनें, स्वजनासक्तीनें व्याप्त झाल असतें तर त्यानें धार्तराष्ट्राच्या समोर शस्त्र टाकलें असतें, किंवा तो त्याच्यावर त्वेषानें तुटून पडला असता? दुष्ट दु.शासनाच्या ऊष्ण रुधिरानें द्रौपदीची वेणी बाधण्याची प्रतिज्ञा, तिला नराधम दुर्योधनानें दाखविलेल्या उघड्या मांडीचे गदेनें चूर्ण करण्याची भीमप्रतिज्ञा, जयद्रथानें केलेलें तिचे हरण, शकुनीचें नीच कपट, इत्यादि गोष्टींचें अर्जुनास विस्मरण पडलं होतें काय? वस्तुस्थिति अशी होती कीं, द्रौपदी व धर्मराजासारख्या या स्वजनाच्या अशा कष्टाचें पूर्ण स्मरण असूनहि व म्हणूनच कौरवाना 'दुर्बुद्धि' 'आततायी' अशीं विशेषणें लावत असताहि-अर्जुनानें आपलें मन केवळ पाप व श्रेयस्कर, धर्म व अधर्म, या शुद्ध नीतिविषयक प्रश्नावरच केंद्रित करून युद्धास नकार दिला होता. यात कौरवपक्षीयाविषयीं तर त्याच्या मनात कोणताहि स्नेहभाव नव्हताच, पण पाडवपक्षीयाविषयींचा स्नेहहि त्यानें बाजूस सारला होता नातिअनीतीच्या तात्त्विक निर्णयात त्याच्या बुद्धीला भ्रम पडला होता-तिला त्या प्रसगाचें योग्य कर्तव्य ओळखू येईनासें झालें होतें-हें खरें, पण वैयक्तिक दृष्ट्या त्याची वृत्ति अत्यत उदात्त झाली होती, ती जशी पूर्णपणें निष्काम तशीच आप्तस्नेहाविषयींहि पूर्णपण निर्मम झाली होती तो फक्त नीति-अनीतीचा तात्त्विक विचार करू पाहत होता त्याची बुद्धि आप्त व अनाप्त असा भेद करीत होती खरी, पण आप्ताविषयीं पक्षपातपूर्ण स्नेह व अनाप्ताविषयीं अन्याय या दृष्टीनें नव्हे, तर स्वत.च्या (कशाहि वर्तनाच्या)

आप्ताचा वध केव्हांहि त्याज्य होय या सर्वसाधारण नीतिनियमाच्या पालना साठींच ती तो भेद करूं पाहत होती.

न्यायाधीशाच्याच प्राणावर उठलेले आरोपी !

अर्जुनासमोर दोन्ही पक्षाला स्वजनच असल्यानें, व त्यातहि पांडवपक्षीय स्वजन अधिक निकट असल्यानें, कौरवाविरुद्ध शस्त्र न चालविण्याच्या अर्जुनाच्या निर्धाराच्या मुळाशीं स्वजनासक्ति असू शकत नाहीं हें वर सांगितलें. परंतु आता एक पाऊल आणखी पुढें जाऊन विचार करूं कौरवांनीं ज्यांना दुखविलें होतें, ज्यांच्या प्राणावर ते दुष्ट उठले होते, त्यांत केवळ अर्जुनाचे स्वजनच होते असें नव्हे, तर ज्याची तुलना श्री. भावे न्यायाधीशाशीं करीत आहेत तो खुद्द अर्जुन स्वतःहि होता ! उपरोक्त न्यायाधीशाच्या मुलानें त्याला स्वतःला काहींहि जखम केली नव्हती. स्वजन विरुद्ध परके असा वाद समोर असून, व स्वतःला त्या झगड्यांत काहींहि तोशीस लागली नसेल तर, एखादी व्यक्ति स्वजनाविषयीं पक्षपात दाखवू शकेल परंतु स्वतः विरुद्ध स्वजन असा विरोध असता जेणीं त्या स्वजनाविषयीं सौम्यदृष्टि दाखवेल तर यात स्वजनासक्तीपेक्षां तात्त्विक कर्तव्यबुद्धीच पाहणें योग्य ठरेल ! बरें, स्वजनानें स्वतःस दुखविलें असताहि, जर तो पश्चात्ताप व्यक्त करीत असेल तर एखादी व्यक्ति आप्तस्नेहानें स्वतःचें दुःख बाजूस सारून त्याला योग्य दंड करण्याचें टाळीलहि. परंतु अर्जुन ज्या न्यायाधीशाशीं लढण्यास नकार देत होता त्या स्वजनांच्या ठायीं पश्चात्तापाचा लवलेशहि तर नव्हताच, पण उलट ते उद्दामपणें हातीं शस्त्र घेऊन खुद्द अर्जुनाशीं व पांडवांशीं प्राणपणानें युद्ध करण्यास उभे राहिले होते ! ज्यांनीं पांडवांच्या जिवंतपणींच नव्हे, तर प्रत्यक्ष त्यांच्या उपस्थितींत सतीं द्रौपदीस भर सभेंत रजस्वलावस्थेंत बटीक मानून विवस्त्र करविण्याचा प्रयत्न करण्यास कमी केलें नाहीं, त्यांनीं पांडव युद्धांत पराजित होऊन गतप्राण झाल्यावर तिला कसें वागविलें असतें याची अर्जुनास कल्पना नव्हती असें नाहीं ! परंतु असेहि स्वजनाशीं जो युद्ध करण्याचें नाकारतो, इतकेंच नव्हे तर त्यांच्यावर शस्त्र उगारण्यापेक्षां अशस्त्र व अप्रतिकार अवस्थेंत त्यांच्याच हातून मरणेंहि एक वेळ पत्करीन असें म्हणतो, त्याच्या या साऱ्या लोकविलक्षण वर्तनाच्या मुळाशीं त्या दुष्टाविषयीं बंधुस्नेह किंवा आत्ममता होती असें कसें म्हणावें !

प्रकरण अकरावें

अर्जुनाची आप्तविषयक निर्ममता–(उत्तरार्ध)

स्वपक्षीयांच्या ममतेमुळें अर्जुनाचा मोह होता काय ?

मागील प्रकरणातील विवेचन वाचल्यानंतर अनेक वाचकांच्या मनात एक अशी शंका उद्भवली असेल कीं, कौरवांविषयीं व शत्रुपक्षीय इतर स्वजनांविषयीं अर्जुनाच्या मनात आप्तममता नसली तरी त्याच्या स्वतःच्याच पक्षाकडे जे बांधव होते त्यांच्याविषयींच्या बंधुस्नेहानें व्याकुळ होऊन तो युद्धास नकार देत नसेल कशावरून ? त्यानें रणक्षेत्राचें सिंहावलोकन केलें तेव्हां त्यानें उभय बाजूला स्वजनच पाहिले. त्या सर्व बांधवांचा साकल्यकरून विचार मनात आणून त्यांच्या मृत्युकल्पनेनें तो गहिंवरून आला असेल, व म्हणून त्यानें शस्त्र खालीं ठेवणें, शक्य नसेल काय ? असें असेल तर निदान या दृष्टीनें तरी त्याच्या युद्धनकाराच्या मुळाशीं आप्तस्नेहच आहे असें म्हणता येईल ![1]

परन्तु अर्जुनावर कसेंहि करून आप्तममतेचा आरोप करू पाहणाऱ्यांना हा इतका आधारहि वस्तुतः उपलब्ध नाहीं असें म्हणणें भाग आहे. मात्र हें पाहण्यासाठीं श्लोक १-२० पासूनचे काही श्लोक नीट वाचावयास हवेत. वाचकांनीं ते मूळ श्लोक समोर ठेवून आमचें पुढील विवेचन वाचणें इष्ट होईल. दोन्ही कडचे शंखनाद झाल्यावर अर्जुनानें समोर व्यवस्थित उभे अस-

---

१ मात्र तरीहि या भावं याचा दृष्टिकोन समर्थनास ठरणार नाहीं ! कारण त्यांनीं अर्जुनाला न्यायावाल्यांच्या जागीं व अन्यायी कौरवांना गुन्हेगार पुत्रांच्या ठायीं कल्पून, अर्जुनाच्या मनात प्रत्यक्ष कौरवांविषयींच आप्तस्नेह निर्माण झाल्यानें तो युद्ध टाळत होता असें सुचविलें आहे

लेल्या धार्तराष्ट्रांवर म्हणजे कौरवांवर दृष्टिक्षेप केला, व धनुष्य उचललें (२०); आणि त्यानें श्रीकृष्णास उभय सैन्याच्या मध्यभागीं रथ उभा करण्यास सांगितलें (२१). असे करण्यातला आपला हेतु त्यानें असा सांगितला कीं, या रणांगणावर मला कोणाकोणाशीं लढावयाचें आहे, दुर्बुद्धि दुर्योधनातर्फे लढण्यासाठीं येथें कोणकोण एकत्र झाले आहेत, त्यांना मी एकदा पाहू इच्छितों (२२, २३). नंतर श्रीकृष्णानें उभय सैन्यांच्या मध्ये तो उत्कृष्ट रथ उभा केला (२४), व हे येथें जमलेले कुरुकुलोद्भव जन पाहा असें अर्जुनास म्हटलें (२५). येथपावेतों अर्जुनाच्या मनांत फक्त शत्रुपक्षीयांचाच विचार होता हे स्पष्ट आहे. यानंतर मात्र त्या क्षणीं त्यानें जें पाहिलें त्यांत त्याला 'उभय सैन्यांत' बांधवच बांधव दिसले असें गीताकारांनीं म्हटलें आहे (२६, २७). 'त्या 'सर्व बांधवांना' पाहून, परम कृपेनें[१] व्याकुळ व शोकग्रस्त होत्साता अर्जुन श्रीकृष्णाला म्हणाला : युद्धार्थ येथें जमलेल्या या 'स्वजनांना' पाहून/ मला कंपरोमांचदाहादि अनुभव येत आहेत (२८, २९, ३०). आतां, यांत 'युयुत्सुं समुपस्थितम् स्वजनम्' असें जें श्लोक २८ मध्यें म्हटलें आहे तें कोणाला उद्देशून हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. अनेकांनीं याचा अर्थ 'परस्परांशीं लढण्यासाठीं जमलेले हे उभयपक्षीय स्वजन' असा केलेला दिसतो. आम्हांला असें वाटतें कीं, या शब्दाचा अर्थ 'आमच्याशीं (पांडवपक्षाशीं) लढण्यासाठीं जमलेले हे धार्तराष्ट्रपक्षीय स्वजन' असा करणें अधिक योग्य होईल. याचें एक कारण असें कीं, 'स्वजन' शब्द येथें प्रथमच आलेला असून, यानंतर पुढें तो जेथेंजेथें अर्जुनानें वापरला आहे (३१, ३७, ४५) तेथें त्याचा रोख शत्रुपक्षीय स्वजनांवरच आहे. याशिवाय 'युयुत्सुं समुपस्थितम्' या वर्णनांत उभयपक्षांकडील बांधव घेतल्यास या युद्धाची जबाबदारी उभयपक्षांवर सारखीच येते. परंतु अर्जुनाच्या मनाची सहजिक भूमिका अशी वाटते कीं, आम्हीं स्वतःहून यांच्याशीं भांडण उकरून काढलें नसून, आमचें न्याय्य मागणें नाकारून उलट हे आमच्याशीं लढण्याच्या हेतूनें येथें उपस्थित झाले आहेत. प्रथमपासूनच अर्जुन स्वपक्षीय बांधवांना पाहण्यासाठीं उत्सुक नसून शत्रुपक्षीय युद्धोत्सुक व्यक्ति एकदा पाहून घेतो असें म्हणाला होता.,

परंतु येथें कोणी असें विचारू शकेल कीं, श्लोक २८ मधील 'स्वजनां'चा

---

१ या 'कृपेचें' स्पष्टीकरण पुढील प्रकरणांत केलें आहे.

अर्थ केवळ कौरवपक्षपर केला तर श्लोक २६, २७ मध्ये " उभय पक्षातले ते सर्व बांधव " पाहून असें म्हटलें आहे त्याचें प्रयोजन काय ? याचा खुलासा असा करिता येईल. उभयपक्षीं एकमेकासमोर बांधवच पाहून त्याच्या ध्यानात हें आलें कीं, जसें हें व्यक्तिशः माझ्या दृष्टीनें स्वजनयुद्ध आहे तसेंच तें आमच्या पक्षातील प्रत्येक (प्रमुख) व्यक्तीच्या दृष्टीनेंहि स्वजनयुद्धच आहे. यासाठीं या शत्रुपक्षीय कुरुकुलोत्पन्नाची हत्या करणें हें जसें मला पापप्रद आहे तसेंच तें आमच्या पक्षाकडील या इतर व्यक्तींनाहि पापप्रद आहे. जर अर्जुनाला केवळ शत्रुपक्षींच बांधव दिसले असते व स्वतःच्या पक्षाकडे केवळ अनाप्त (पगारी सेनापति, मित्रराजे, इ. इ.) असते, तर ता असे म्हणू शकला असता कीं, आमच्या पक्षाकडील फक्त मलाच हें धर्मयुद्ध स्वजनहत्यास्वरूपी असल्यानें पापप्रद आहे, पण माझ्या पक्षातील इतर व्यक्तींना हें धर्मयुद्ध तसें निषिद्ध नाहीं. परंतु त्याला आपल्या पक्षातील स्वत.व्यतिरिक्त इतर व्यक्तींचाहि शत्रुपक्षीयाशीं तसाच आप्तसंबंध दिसला.[1] यामुळें त्याची भावना अशी झाली कीं, केवळ मींच नव्हे तर आमच्याकडील या इतरहि सर्व वीरानीं या युद्धापासून निवृत्त होणें योग्य होय. याच दृष्टीनें त्यानें श्लोक ३६, ३७, ३९, ४५ मध्ये फक्त स्वत.बद्दल एकवचनी प्रयोग न वापरता 'आम्ही' असा अनेकवचनी प्रयोग वापरला आहे. वाचकानीं तो अवश्य पाहावा, म्हणजे स्वपक्षीय बांधवाचा विचार तो स्वतःच्याच समवेत करीत होता, व 'स्वजन' शब्दात फक्त शत्रुपक्षीय बांधवाचा समावेश करीत होता हें दिसून येईल[2].

---

१ आणि केवळ इतकाच आशय व्यक्त करावयाचा असेल तर श्लोक २८ च्या उत्तरार्धाचा 'परस्पराशीं युद्धार्थ उभे राहिलेले हे (उभयपक्षीय) स्वजन' असा अर्थ केला तरी आमचा विशेष हरकत नाहीं, आमच्या एकदर विचारप्रणालीस तें बाधक ठरत नाहीं मात्र यापुढें जाऊन स्वपक्षीय स्वजनाचा (त्याच्या या युद्धातील संभाव्य मृत्यूचा) अर्जुनाच्या शोकमोहाशीं संबंध जुळवू पाहणें रास्त ठरणार नाहीं !

२ अर्थात् युद्धनिवृत्तीचें आपलें हें मत तो स्वपक्षीयावरहि हिंसात्मक किंवा अहिंसात्मक कोणत्याच प्रकारच्या सक्तीनें लादू चाहत नव्हता त्यानींहि निवृत्त व्हावें हा त्याची इच्छा होती, प्रत्यक्ष होणें न होणें त्याच्या खुशीवर होतें. याशाठीं प्रत्यक्ष निवृत्तीचा इरादा व्यक्त करताना (श्लोक ३२), व त्या निवृत्तावस्थेंत शत्रूकडून वधिलें जाण्याचा संभव व्यक्त करिताना (श्लोक ४६), गीताकारानीं त्याच्या तोंडीं एकवचनच घातलें आहे !

अर्जुनमोहनिरूपणाचें प्रवेशद्वार

असो. आपलें वरील क्रमवार विवेचन तिसाव्या श्लोकापावेतों आलें आहे आता श्लोक ३१ पाहू.

निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव
न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥१ ३१॥

या श्लोकापूर्वीपावेतों अर्जुनानें फक्त स्वतःला एकाएकीं वाटू लागणारा भ्रम व्यक्त केला होता. पण तो नक्की कोणत्या कल्पनेमुळें उत्पन्न झाला होता हें आपलें मनोगत उघड करण्यास त्यानें येथेच प्रथम सुरवात केली आहे. या दृष्टीनें अर्जुनमोहनिरूपण गडाचें हें प्रवेशद्वारच होय. युद्धात स्वजनाची हत्या करून आमचें भलें म्हणजे कल्याण होईलसें वाटत नाहीं असें तो येथें म्हणत आहे कोणत्या स्वजनाची तो हत्या करणार होता? स्वपक्षीय स्वजनाच्या हत्येचा प्रश्न ह्या अशा स्वरूपात त्याच्यापुढें उपस्थित होण्याचें कारण नव्हतें त्याचा मृत्यु त्याला या युद्धात संभाव्य वाटत असेलहि, परंतु त्या कल्पनेनें तो कर्तव्यापासून विचलित होत नव्हता हें ध्यानात घेतलें पाहिजे. अनेक भाष्यातून त्याच्यावर तसा आरोप अन्यायानें करण्यात आला आहे. रणांगणावर युद्धार्थ आलेल्या वीरानें मृत्युसभवाशाठीं मन तयार ठेवलें पाहिजे हें त्याला माहीत नव्हतें असें नाहीं. परंतु त्याची चिंता स्वहस्तें होणाऱ्या स्वजनहत्येबद्दल होती ही त्याची चिंता व्यक्त करण्यासाठीं गीताकारांनीं या नैतिक चर्चेच्या प्रवेशद्वारात्मक श्लोकापासून येथपावेतों 'हन्' धातूचा कसा सातत्यानें उपयोग केला आहे हें आम्हीं मागें दाखविलेंच आहे.

कदाचित् कोणाच्या मनात येथें असाहि विचार येईल कीं, या 'हत्वा' शब्दातील अर्जुनाचा आशय व्यापकस्वरूपी असून त्यात प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष अशा उभय हत्यांचा समावेश होऊ शकेल. शत्रुपक्षीय बाधवांची तर आम्ही प्रत्यक्षच हत्या करणार, पण हे स्वपक्षीय बाधव तरी आमच्याचसाठीं या युद्धात मरणार, म्हणजे यांच्या होणाऱ्या हत्येचीहि जबाबदारी पर्यायानें आमच्यावरच येते, अशी तर अर्जुनाची कल्पना नसेल? पण हा विचारहि समर्थनीय दिसत नाहीं. कोणत्या बाधवाच्या हत्येचा प्रश्न आपल्या मनास भेडसावीत आहे हें स्वतः अर्जुनानेंच निःसंदिग्ध प्रकारें अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे:

निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन ।
पापमेवाश्रयेदस्मान्हत्वैतानाततायिनः ॥ १-३६ ॥
तस्मान्नार्हा वयं हन्तुं धार्तराष्ट्रान्स्वबान्धवान्
स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥३७॥
गुरूनहत्वा हि महानुभावाञ्श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके
हत्वार्थकामांस्तु गुरूनिहैव भुञ्जीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥२-५॥
यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥२ ६॥

या सर्व उद्गारांवरून स्वतःला निषिद्ध अशा स्वजनहत्येंत तो केवळ शत्रुपक्षीयांची स्वतःकडून व स्वपक्षीयांकडून होणारी हत्याच समाविष्ट करीत असून, उलट बाजूनें होणाऱ्या हत्येची चिंता त्याला या समयीं ग्रस्त करीत नव्हती हें उघड आहे. स्वपक्षीयांच्या संभाव्य मरणकल्पनेनें यावेळीं त्याला अगदीं वाईट वाटत नसेल असें म्हणण्याचें कारण नाहीं.[1] परंतु त्याचा मोह व युद्धनकार त्या कल्पनेवर आधारलेला नसून शत्रुपक्षीय स्वजनहत्यापापावर आधारलेला होता. त्याचा महाविषाद रामानुजाचार्य म्हणतात त्याप्रमाणें बंधु वियोग-कल्पनेनें उद्भवलेला नसून, बंधु-हत्या-पातक भयानें निर्माण झाला होता.

अर्जुनाच्या शोकमोहाचा संबंध स्वपक्षीयांच्या मृत्यूशीं नव्हता, व स्वतःला निषिद्ध अशा स्वजनहत्येंत तो या युद्धांतील त्याच्या संभाव्य मृत्यूचा समावेश करीत नव्हता हें पुढील गोष्टीवरूनहि दिसून येईल. त्या मृत्यूची जबाबदारी अर्जुन स्वतःकडे घेत नव्हता, ती त्यानें कौरवांच्या माथीं मारली आहे. पुढील श्लोक पाहा:

यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतसः
कुलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहे च पातकम् ॥१-३८॥

---

१ कदाचित् अशा काहींसा अव्यक्त संभव गृहीत धरूनच तर श्रीकृष्णांनीं श्लोक २-३० मध्यें पुढील व्यापक उद्गार काढले नसतील ? “देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत । तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि” पुढें विश्वरूपदर्शनप्रसंगींहि भगवंतांनीं परमेश्वरा मुखांत शत्रुपक्षीयांबरोबर स्वपक्षीय बांधवहि प्रवेश करीत असल्याचें दृश्य अर्जुनास दाखविलें आहे (पाहा श्लोक ११ २६).

आमच्याकडचे जे बांधव या युद्धात मरतील त्यांच्या हत्येचें पातक या कौरवांना लागणार आहे, पण या लोभांधांना ते दिसत नाहीं असें अर्जुन येथें म्हणत आहे.

स्वपक्षीयांना उद्देशून अर्जुनाचे उद्गार नाहींत

याप्रमाणें श्लोक ३१ मधील 'स्वजनम्' मध्यें फक्त शत्रुपक्षीय बांधवच अभिप्रेत आहेत हें पाहिलें. श्लोक ३२ मध्यें अर्जुन (तात्कालिक उद्भवलेलें सद्यतें) भोगवैराग्य प्रदर्शित करीत असून त्याचें कारण श्लोक ३३ पासून तो स्पष्ट करीत आहे. बत्तिसाव्या श्लोकाच्या अर्थाचें सविस्तर विवरण पूर्वी केलेंच आहे. श्लोक ३३ मधील 'येषामर्थे' शब्दाचा संबंधहि फक्त कौरवपक्षीय बांधवांशीं असून, त्याचें स्पष्टीकरण अर्जुनानें पुढील म्हणजे ३४ व्या श्लोकात केलें आहे. या दोन श्लोकात स्वपक्षीय स्वजनहि उल्लेखित आहेत असा कित्येकांचा गैरसमज होत असतो.[1] परंतु आम्हास तो यथार्थ वाटत नाहीं. पाहा कीं, या दोन श्लोकात ज्यांचा उल्लेख आहे त्यांनाच उद्देशून श्लोक ३५ मध्यें 'एतान्' असें म्हणून प्रारंभ केला आहे:

> एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन
> अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥१-३५॥

श्लोक ३३ मध्ये ज्यांना उद्देशून 'येषाम्' असें म्हटले, व ज्यांचा तपशील ३४ व्या श्लोकात दिला आहे, तेच हे 'एतान्'! 'यांना मी मारू इच्छीत नाहीं' असें अर्जुन म्हणतो अर्थात् हे 'एतान्' (एते) म्हणजे शत्रुपक्षीय स्वजनच ठरतात. स्वपक्षीयांच्या मृत्यूविषयीं अर्जुन बोलत नव्हता हें यावरूनहि उघड होतें. 'एतान्न हन्तुमिच्छामि'चा अर्थ "या उभयपक्षीय बांधवांना मी

१ उदाहरणार्थ, आनन्दगिरींच्या भाष्यात ३४ व्या श्लोकातील 'श्याला'चें स्पष्टीकरण असें केलें आहे "श्याला भार्याणां भ्रातरो धृष्टद्युम्नप्रभृतय", आणि गोरखपूरच्या गीताप्रेसप्रकाशित भाष्यानेंहि "यहाँ 'श्याला' शब्दसे धृष्टद्युम्न शिखण्डी और सुरथ आदि " असें म्हटलें आहे. आमच्या मतानें या शब्दाचाहि संबंध शत्रुपक्षाकडीलच कोणा व्यक्तींशीं असावा श्री बापटशास्त्री तर या स्वजनांत, 'सुहृद्' शब्दाच्या व्याप्तींत, प्रत्यक्ष श्रीकृष्णाचाहि समावेश करितात! ('गीताभाष्यार्थ', पृ ३६) जणू काय, अर्जुनाला या युद्धात श्रीकृष्णाचाहि मृत्यु व म्हणून वियोग दिसून शोक होत होता!

युद्धात मारावू चाहत नाहीं" असाहि करता येणार नाहीं. कारण, मारणें व मारविणें यासाठीं संस्कृतात वेगवेगळे शब्दप्रयोग आहेत हें तर खरेंच[1]; पण दुसरें असें कीं, वरील शब्दाच्या पुढेंच 'घ्नतोऽपि' (मी मारला गेलो तरी) असें म्हटलें आहे. आता अर्जुन मारला जाण्याचा संभव कोणाकडून होता? कौरवपक्षाकडूनच. परंतु इतक्यासाठीं देखील केवळ अनुमानावरच विसंबून राहावयास नको! पुढे जाऊन अर्जुन म्हणतो—

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः
धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ १-४६ ॥

यावरून उपरोक्त 'घ्नतोऽपि' चा रोख कोणाकडे आहे हें स्पष्ट होत आहे. याप्रमाणें पाहता श्लोक ३५ मधील 'एतान्' म्हणजे शत्रुपक्षीय स्वजन ठरतात; व म्हणून श्लोक ३४ मध्यें निर्देशिलेले व ३३ मध्यें 'येषाम्' पदानें उल्लेखिलेले आप्तहि शत्रुपक्षीयच मानले पाहिजेत.

श्लोक ३६ मध्यें तर अर्जुनानें कोणताहि आडपडदा न ठेवता केवळ दुर्योधनादि धार्तराष्ट्रांचाच निःसंदिग्ध उल्लेख करून त्यांच्या हत्येच्या पातकानें आपलें मन विचलित होत असल्याचें स्पष्ट केलें आहे. श्लोक ३७ मध्येंहि या धार्तराष्ट्रांचा उल्लेख असून शिवाय 'स्वबान्धवान्' असें पद आहे; हें एकतर 'धार्तराष्ट्रान्' चें विशेषण मानलें पाहिजे किंवा दुर्योधनादि शंभर धृतराष्ट्र पुत्रांशिवाय उर्वरित शत्रुपक्षीय आप्तांचें द्योतक मानलें पाहिजे. या दोघांचाहि श्लोक ३८ मध्यें 'एते' अशा शब्दानें उल्लेख केला आहे. जर श्लोक ३७ मधील स्वबान्धवांत अर्जुनाच्या पक्षाकडील आप्तहि समाविष्ट मानले, तर ते या 'एते' मध्येंहि येतील. परंतु तसें मानणें योग्य होणार नाहीं. कारण श्लोक ३८ व ३९ चा तुलनात्मक विचार केला तर अर्जुन 'एते' (हे) व 'अस्माभिः' (वयम्–आम्ही) यांत भेद करीत असून, 'एते' लोभांध झाले आहेत परंतु 'वयम्' पापदर्शी आहोंत असें म्हणत आहे. यांत स्वपक्षीय स्वजनांचा समावेश तो स्वतःबरोबर 'वयम्' मध्यें करीत असून, शत्रुपक्षीयांना 'एते' या सर्वनामानें संबोधीत आहे. आम्हीं पांडवपक्षीयानीं तरी या

1 उदाहरणार्थ, खुद्द गीतेंतच पाहा 'कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम्' (२-२१)

स्वजनहत्यास्वरूपी युद्धातून निवृत्त होणे योग्य होय असे श्लोक ३९ मध्ये अर्जुन म्हणत आहे.

श्लोक ४० ते ४४ मध्ये कुलक्षयाचे दुष्परिणाम वर्णिले आहेत. या सर्व पूर्वसंदर्भात श्लोक ४५ कडे पाहिले म्हणजे त्यांतील 'स्वजनम्' चा संबंध फक्त कौरवपक्षीय स्वजनांशीच असून स्वपक्षीय आप्तांना समावेश त्या श्लोकांच्या पूर्वार्धातील 'वयम्' (आम्ही) मध्ये केला आहे याबद्दल शंका राहणार नाही. श्लोक ४६ चा उल्लेख वर केलाच आहे. श्लोक ४७ संजयाचा असून त्यांत अर्जुन शोकमग्न होऊन धनुष्यबाण टाकून खाली बसला असे म्हटले आहे. या शोकाचा संबंध पांडवपक्षीय बांधव या युद्धात संभवतः मरतील याच्याशी नसून, कौरवपक्षीय स्वजनांची हत्या करून स्वतःला महत्पापांत पडण्याचा प्रसंग प्राप्त झाला याबद्दल, व या बिकट परिस्थितीत बुद्धि काम करेनाशी होऊन काय करावें तें नीट कळेनासें झाले याबद्दल होता, हें आतां वेगळं सांगावयास नकोच. येथें पहिला अध्याय संपला.

दुसऱ्या अध्यायाच्या प्रारंभीं अर्जुनानें आपली हृदयपीडा विशेषकरून स्पष्ट करून दाखवितांना स्वपक्षीयाच्या मृत्यूचा यत्किंचितहि उल्लेख न करितां भीष्म व द्रोण या शत्रुपक्षीय स्वजनांचींच नावें घेऊन निर्देश केला आहे (श्लोक ४, ५). श्लोक ६ मध्ये पुनः जी हत्या त्याला नकोशी झाली होती ती म्हणजे कौरवपक्षीयांचीच होय हें स्पष्ट केलें आहे. याच हत्येच्या पातकाच्या कल्पनेनें त्याच्या अंतःकरणात उठलेल्या अनिवार्य शोकाचा डोंब त्यानें श्लोक ८ मध्ये वर्णिला आहे. यानंतर संजयाचे दोन श्लोक असून, त्याच्यापुढे श्लोक २-११ पासून गीतोपदेशाचा पवित्र गंगौघ श्रीकृष्णवदनातून सुरू झाला आहे!

याचेच श्रीकृष्णोक्त प्रमाण

शेवटीं अर्जुनाच्या शोकमोहाचा संबंध स्वपक्षीयाच्या मृत्यूशीं नसून शत्रुपक्षीयाच्या हत्येशीं होता हें दाखविणाऱ्या आणखी एका महत्त्वाच्या प्रमाणाचा येथें उल्लेख करितों. अकराव्या अध्यायातील विश्वरूपदर्शनानंतर श्रीकृष्णांनीं केलेला पुढील समारोप पाहा :

> तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम्
> मयैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥११-३३॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथान्यानपि योधवीरान्
मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥३४॥

अर्जुनानें स्वतः विश्वरूपपरमेश्वराच्या मुखात केवळ शत्रुपक्षीयच नव्हे तर स्वपक्षीय स्वजनानाहि प्रवेशताना पाहिलें असले (पाहा ११-२६), तरी श्रीकृष्णानीं विश्वरूपदर्शनापासून घेण्याच्या बोधात केवळ शत्रुपक्षीयाचाच उल्लेख केला आहे. उपरोक्त प्रथम श्लोकात ' म्हणून तू ऊठ, यश प्राप्त कर, शत्रूना जिंक ' इत्यादि म्हटलें असून, हे (म्हणजे हे शत्रू) मीं पूर्वीच मारले आहेत, तू केवळ निमित्त हो असें सांगितलें आहे. द्वितीय श्लोकात तर शत्रुपक्षीयाची–शत्रुपक्षीयाचीच–प्रत्यक्ष नावें घेतलीं असून, मीं याना आधींच मारले आहे तू चिंता करू नकोस असें पुनः म्हटलें आहे. अर्जुनाचा महा शोक स्वपक्षीयाविषयीं (किंवा शत्रुपक्षीय स्वजनाविषयीं असूनहि केवळ ममता जन्य स्वरूपाचा) असता तर ' मयैवैते निहताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ' असें म्हणून तो दूर झाला नसता उलट त्याचा मृत्यु अटळ व निश्चित आहे हें पाहून तो शोक अधिकच तीव्र झाला असता. परंतु ' मा व्यथिष्ठा ' या शब्दानीं निराकृत होणारी अर्जुनाची चिंता दुसरी तिसरी नसून शत्रुपक्षीय स्वजनाच्या हत्येनें लागणाऱ्या पातकाबद्दल होती हें ध्यानात घेतलें म्हणजे या उभय श्लोकाचा अर्थ बरोबर लागतो [१]

१ मात्र भाष्यकराचार्यांनीं दिलेलें ' मा व्यथिष्ठा 'चें स्पष्टीकरण मुळींच पटण्यासारखें नाहीं ते म्हणतात या अति पराक्रमी भीष्मद्रोणादि शूरवीराना मी मारण्यास कसा समर्थ होईन अशी अर्जुनाच्या मनातली भीति येथें श्रीकृष्णानीं दूर केली आहे ! " मया हतांस्त्वं जहि निमित्तमात्रेण । मा व्यथिष्ठास्तेभ्यो भयं मा कार्षी " आणि याचें अधिक स्पष्टीकरण म्हणून मधुसूदन सरस्वती लिहितात " हताना हनने को वा परिश्रम । अतो मा व्यथिष्ठा' कथमेव शक्ष्यामीति व्यथा भयनिमित्ता पीडा मा गा । भयं त्यक्त्वा युध्यस्व " या उद्गारात अर्जुनावर अत्यंत अन्याय झाला आहे ! ' मारलेल्याना मारण्यात परिश्रम वा भीति कसली ? म्हणून तू निःशंक लढ,' असा श्रीकृष्णाच्या विश्वरूपदर्शनसमारोपातून अर्थ काढणें म्हणजे अर्जुनाला शब्दश व शारीरिक दृष्ट्या भ्याड म्हणणें होय ! अर्जुनाचा युद्धविरोध असा कायक्लेशभयार्थ होता काय ? अर्जुनाची सर्व चिंता पापभयार्थ होती हा राजमार्ग सोडला म्हणजे असे भलभलते अर्थ काढण्याकडे प्रवृत्ति होऊं लागते ! डॉ. राधाकृष्णन् यानींहि ' मा व्यथिष्ठा 'चें ' Be not

'जे मेल्यावर' नव्हे, 'ज्यांना आम्हीं मारल्यावर'!

अर्जुनाच्या मनात वस्तुतः बधुस्नेहाची कोमल भावना नसून तो केवळ तात्त्विक धर्माधर्मविचाराच्या भूमिकेवरून विचार करीत होता हें आतापर्यंत सविस्तर दाखविलें शेवटीं हा विषय संपविण्यापूर्वी आणखी एका महत्त्वाच्या

(पृष्ठ २०१ वरील टीप चालू)

afraid' इतकेंच संदिग्ध भाषांतर दिलें आहे. आणि ज्ञानेश्वरींतील 'द्रोणाचा पाडु न करीं। भीष्माचें भय न धरीं। कैसेनि कर्णावरी। परजूं हे न म्हण॥ कोण उपायो जयद्रथा कीजे। हें न चिंतू चित्त तुझें। आणिकहीं आथि जे जे। नावाणिगे वीर॥ तेही एक एक आघवे। चित्रींचे सिंहाडे मानावे। जैसे वोलेनि हातें घ्यावें। पुसोनिया॥ ..म्हणौनि वहिला उठीं। मिया मारिले तूं निवटीं। न रिगे शोकसंकटीं। नाथिलिया॥" या ओव्यांतहि अर्जुनमानसविषयक चुकीचा दृष्टिकोन व्यक्त झाला आहे. या सर्वांचा अर्जुनानें वारंवार वापरलेल्या 'हन्' धातूकडे व त्यांतहि विशेषतः 'गुरूनहत्वाहि महानुभावान्' (२-५) यातील 'अहत्वा' शब्दाकडे दुर्लक्ष झालें आहे यावद्दल खेद होतो। या भीष्मद्रोणांना मी कसा मारू शकेन ही त्याच्या मनात कधींच शंका नव्हती. मी युद्धात भाग घेतला तर यांचें मरण निश्चित आहे हा त्याला आत्मविश्वास होता, व म्हणूनच 'या पूजनीय गुरुंना मारण्याएवजीं भीक मागणें देखील बरें' असें तो म्हणत आहे. श्लोक २४ मध्यें भीष्मद्रोणांवर मी बाण कसे सोडूं असें तो म्हणतो तेव्हा हे 'अतिसामर्थ्यवान' आहेत म्हणून नव्हे, तर हे 'पूजार्ह' आहेत म्हणून त्याला असा प्रश्न पडला होता. आणि भीष्मद्रोणांचा स्वसामर्थ्यानें पाडाव करण्याची त्याची ही खात्री पाहिली म्हणजे इतर शत्रुपक्षीयांची काय कथा? स्वहस्तें या युद्धात त्यांची हत्या होईल ही त्याला पूर्ण खात्री प्रथमपासूनच होती म्हणूनच तर त्याचा मोह उद्भवला होता।

बरें, हेंहि असो. परंतु हे भाष्यकार करितात तसाहि 'मा व्यथिष्ठा'चा अर्थ केला तर अर्जुनाची मनोव्यथा शत्रुपक्षीयांविषयींच असून स्वपक्षीय स्वजनांविषयीं मुळींच नव्हती हें तरी निर्विवाद सिद्ध होतें, कारण या स्वपक्षीय स्वजनांशीं लढण्याची अर्जुनाला भीति वाटण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाहीं। पण मग तरीहि हेच भाष्यकार दुसरीकडे अर्जुनमोहाच्या व शोकाच्या मुळाशीं स्वजनविषयक ममता पाहतात हें कसें? इतकें कशाला, 'मा व्यथिष्ठा' च्या याच्याच अर्थानुसार शत्रुपक्षीय स्वजनांविषयींहि त्याच मनात ममता किंवा स्नेह मुळींच नसून फक्त भीति होती असेंच सिद्ध होत नाहीं काय?

नांचा विचार करू. या स्थळीं असा एक प्रश्न काही वाचकांच्या मनात उपस्थित होण्याचा संभव आहे कीं, हें जर सर्व खरें तर आजपावेतों अनेक भाष्यकारांची अर्जुनमानसविषयक ही दिशाभूल झाली तरी कशाने ? अर्जुनावर आतममतेच्या केल्या गेलेल्या आरोपाना थोडासाहि आधार नाहीं कीं काय ? यासबंधात आम्हाला असें वाटतें कीं, अर्जुनाच्या एकंदर उद्गारातील पुढील दोन स्थळानीं ही दिशाभूल झाली असणें संभवनीय आहे :

येषामर्थे काङ्क्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च
त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥१-३३॥

आणि,

यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥२ ६॥

यातील दुसऱ्या श्लोकाबद्दल विशेष विवेचनाची आवश्यकता नाहीं त्यात 'हत्वा' हा शब्द स्पष्टपणे आला असून, 'ज्याना मारून, ज्याची स्वहस्तें हत्या करून, आम्हाला जिवंत राहण्याची इच्छा नाहीं " असा त्याचा अर्थ आहे. आम्हीं हत्या न करिता ते अन्य प्रकारें मरण पावले तरीहि आम्हाला जीव नकोसा होईल असा त्यात ध्वनि नाहीं. तसें असते तर हे धार्तराष्ट्र कसेंहि करून वाचावे अशी बंधुस्नेहमय आसक्ति अर्जुनास वाटत होती असें म्हणता आलें असतें परंतु तो पक्ष त्यांच्या हत्येनें लागणाऱ्या पातकाला भीत आहे. स्वतःच्या राज्यसुखार्थ या कुलबंधूंची हत्या केल्यावर कोणत्या तोंडानें या संसारात जगावयाचें ? ती हत्या करणारे हात चाळगून कसे वावरावयाचे ? अर्जुनाला जें या हत्येच्या पूर्वी वाटलें तेंच महाकवि शेक्सपियरनें आपल्या मॅक्बेथ् नामक नाटकात नायक मॅकबेथ्ने राज्यलोभास्तव राजा डकनचा स्वहस्तें खून केल्यावर त्याच्या तोंडून पुढील प्रसिद्ध शब्दात व्यक्तविलें आहे :

But wherefore could I not pronounce 'Amen'?
I had most need of blessing, and 'Amen'
Stuck in my throat
Methought I heard a voice cry 'sleep no more!
Macbeth does murder sleep'
Still it cried 'sleep no more!' to all the house

What hands are here? ha!
They pluck out mine eyes!
Will all great Neptune's ocean wash this blood
Clean from my hand? No,
this my hand will rather
The multitudinous seas incardine,
Making the green one red (Act II scene I)

मॅकबेथला डंकन्‌विषयक व्यक्तिशः वाटणाऱ्या ममत्वांतून हा शोक उद्भवला नसून, त्यानें स्वतः त्याची हत्या केल्यानें लागलेल्या पातकाच्या भयानें त्याचें अंतःकरण तळमळत होतें. त्याची निद्रा नष्ट झाली, ईश्वरप्रार्थनाहि त्याला अशक्य झाली, व आपल्या हाताचा कलंक आता कशानेंहि धुऊन निघणें संभवनीय नाहीं अशी त्याची भावना झाली! पातकभयाचें निर्दय सुदर्शन-चक्रच त्याच्या मागें लागलें म्हणा ना! अशाच अवस्थेला कल्पून अर्जुनानें 'यानेव हत्वा न जिजीविषामः' व 'स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव' (१-३७) असे उद्गार अंतःकरणापासून काढले आहेत त्यांचा उगम आत्ममम‌तेंत किंवा बांधवस्नेहांत उगम नाहीं.

अध्याय १ श्लोक ३३ : 'येषामर्थे'चा आशय

आता श्लोक ३३ चा विचार करूं. 'ज्यांना राज्यभोगसुखादि प्राप्त व्हावेत अशी आमची इच्छा तेच आमचे हे आप्तस्वकीय या युद्धांत प्राण व सपत्तीवर पाणी सोडून उभे आहेत' अशा आशयाचा अर्थ या श्लोकांतून बहुधा काढला गेला आहे. आम्ही या श्लोकांतून याहून निराळा व अधिक सयुक्तिक अर्थ ग्रहण करणे शक्य आहे हें या स्थळीं दाखविण्याचें धाष्टर्य करूं चाहतो. यासाठीं या श्लोकांतील कांहीं महत्त्वाच्या पदांची ससंदर्भ सूक्ष्म चर्चा आवश्यक आहे. यांतील पहिलाच शब्द 'येषाम्' असा आहे या शब्दानें नक्की कोणत्या व्यक्ति अपेक्षित आहेत त्यांचीं विशिष्ट नावें गीताकारांनीं दिलेलीं नाहींत; फक्त त्यांचें जातिवाचक शब्दांनीं पुढच्या म्हणजे ३४ व्या श्लोकांत सामान्य वर्णन केलें आहे. या 'येषाम्' निर्दिष्ट स्वजनांत अर्जुनाचे उभयपक्षीय स्वजन समाविष्ट नसून केवळ स्वपक्षीय स्वजनांना उद्देशूनच तो

येथें बोलत आहे हें या प्रकरणात आम्हीं वर दाखविलेंच आहे. पण इतकेंच नव्हे; या 'येषाम्'मध्यें शत्रुपक्षाकडीलहि सर्व स्वजन आलेले नाहींत! श्लोक २५ व २६ मध्यें अर्जुनास त्या रणांगणावर दृष्टिगोचर होणाऱ्या स्वजनांची जी प्राथमिक यादी संजयानें दिली आहे, तिची श्लोक ३४ मधील स्वतः अर्जुनानें दिलेल्या यादीशीं बारकाईनें तुलना केली तर वाचकांना एक फरक दिसून येईल पहिल्या यादीतील 'भ्रातॄन्' हा महत्त्वाचा शब्द अर्जुनानें वगळला आहे. या शब्दानें (शत्रुपक्षातील) दुर्योधनादि शंभर धृतराष्ट्रपुत्र उल्लेखित आहेत हे सांगणे नकोच. अर्जुनानें या आपल्या प्रमुख शत्रूंना श्लोक ३३, ३४, ३५ च्या व्याप्तींतून वगळून त्यांचा श्लोक ३६ मध्यें 'आततायी' या विशेषणासह स्वतंत्र निर्देश केला आहे. सारांश, 'येषाम्' शब्दाच्या व्याप्तींत फक्त शंभर धृतराष्ट्रपुत्र वगळून उर्वरित शत्रुपक्षीय स्वजन समाविष्ट आहेत

'येषाम्'चा अर्थ याप्रमाणे निर्धारित केला; आता 'अर्थे'चा ध्वनि निश्चित करणे त्याहूनहि अधिक महत्त्वाचे आहे. आम्हीं वर म्हटल्याप्रमाणें श्लोक ३३ च्या पूर्वार्धातून 'ज्यांच्यासाठी आमची राज्यभोगसुखाची इच्छा होती (किंवा आहे, किंवा असावयास पाहिजे), म्हणजे ज्यांना राज्यभोगसुखें प्राप्त व्हावींत हीच वस्तुतः आमची आतापावेतोंची इच्छा होती' असा अर्थ सर्वसाधारणपणें काढण्यात आला आहे आजपावेतों राज्य, भोग, सुखें यासाठीं आम्ही धडपडलों, झटलों, भांडलों, कष्ट सोसले, आणि शेवटीं या युद्धासहि तयार झालों, तें सारें वस्तुतः आमच्या स्वतःसाठीं नसून तें राज्य, ते भोग व तीं सुखें यांना प्राप्त व्हावीं हीच आमची खरी आंतरिक इच्छा होती असा आशय या स्थळीं अर्जुनाच्या उद्गारांतून स्पष्टास्पष्टपणें काढला जातो. उदाहरणार्थ, श्री जयदयाल गोयन्दका (गीताप्रेस) या श्लोकाच्या पूर्वार्धाचें 'हमें जिनके लिये राज्य, भोग और सुखादि अभीष्ट हैं वे ही ये सब' असें भाषांतर करून त्याच्या स्पष्टीकरणार्थ म्हणतात: "यहाँ अर्जुन यह कह रहे हैं कि मुझको अपने लिये तो राज्य, भोग और सुखादिकी आवश्यकता ही नहीं है। क्यों कि मैं जानता हूँ कि न तो इनमें स्थायी आनन्द ही है और न ये स्वयं ही नित्य हैं। मैं तो इन भाई बन्धु आदि स्वजनोंके लिये ही राज्यादिकी इच्छा करता था, परन्तु मैं देखता हूँ कि ये सब युद्धमें प्राण देनेके लिये तैयार

सदर श्लोकाचे कांही चुकीचे अर्थ

यास्तव 'येषामर्थे'चा शब्दशः 'ज्याच्याकरिता, ज्याच्यासाठीं, ज्याच्याप्रीत्यर्थ' असा अर्थ करून, या श्लोकाच्या पूर्वार्धाचीं पुढील स्वरूपाचीं अनेकानीं केलेलीं भाषांतरें सयुक्तिक वाटत नाहींत. श्री. चि. ग. भानुः "ज्याच्यासाठीं आम्हाला राज्य, पुष्कळ प्रकारचे भोग व सुखें हवीं अशीं वाटतात ते हे सर्व आप्तइष्टमित्र." 'मंजरी'कार श्री. ज. स. करंदीकरः "ज्याच्यासाठीं म्हणून आम्ही राज्य, उपभोग व विविध सुखें यांची इच्छा मनात बाळगली होती ते हे...अनेक आप्त." श्री विष्णुशास्त्री बापट (बालबोधिनी भगवद्गीता): "ज्याच्यासाठीं आम्हाला राज्य इष्ट आहे, भोग इष्ट आहेत आणि सुखें इष्ट आहेत ते हे आमचे..." पंडित सातवळेकरः "ज्याच्यासाठीं आम्हीं राज्य, भोग आणि सुख यांची इच्छा केली तेच हे..." लो. टिळकः "ज्याच्यासाठीं राज्याची, उपभोगाची व सुखाची इच्छा धरावयाची तेच हे..." आर्. एस्. नारायणस्वामीः "जिनके लिये हमें राज्य, भोग और सुखोंकी इच्छा थी अर्थात् जिन संबंधियों के लिए हमें यह राज्य, भोग इत्यादि प्यारे वा अपेक्षित थे, वे...." महात्मा गांधीः "जिनके लिये राज्य, भोग और सुखकी हमने चाहना की वे ये..."[१] डॉ. राधाकृष्णनः "Those for whose sake we desire kingdom, enjoyments and pleasures "

पण, ज्या हस्तिनापूरच्या सार्वभौम राज्यपदास्तव पांडवांचा हा प्रचंड खटाटोप होता ते राज्यपद जर त्यांना खरोखर या स्वजनांच्या प्रीत्यर्थच प्राप्त करून घ्यावयाचें होतें तर मग प्रश्न असा उद्भवतो कीं, त्याच्याशीं युद्ध करण्याचें नाकारल्यावर त्याच्याकडूनच आपण मारले जाण्याचा संभव आहे (श्लोक १-३५) अशी कल्पना देखील अर्जुनाच्या मनात कशी आली? जर त्यांच्यासाठींच राज्य हवें होतें, तर त्यांच्याशीं युद्ध करण्याला अर्जुनानें नकार दिल्यानंतर या स्वजनांनीं त्याच्यावर धन्यवादाची व प्रेमाश्रूंची वृष्टि केली

१ याचें श्री. महादेव देसाई कृत आंग्ल भाषांतर पाहा: "Those for whom we would desire sovereign power, earthly joys and delights" (*The Gita According to Gandhi*). या शत्रुपक्षीय स्वजनांना सार्वभौमत्व मिळवून देऊन स्वतः त्यांचे अंकित होऊन राहण्याची अर्जुनाची इच्छा होती काय?

असती किंवा प्राणघातक बाणांची ? परंतु अन्यायाचा उघडउघड पक्ष घेणाऱ्या याना राज्यभोगसुखांची प्राप्ति व्हावी अशी खरोखर अर्जुनाची इच्छाच नव्हती; आणि हें स्वतः अर्जुनहि जाणून होता व ते स्वजनहि जाणून होते, म्हणूनच अर्जुनाला आपल्या युद्धनकारानंतरहि शत्रूकडून वधिलें जाण्याचा क्रूर संभव दिसला! अर्जुनाचा युद्धनकार त्याला या स्वजनाविषयीं ममता, आसक्ति, प्रेम, स्नेह, असें काही वाटत होते म्हणून नव्हताच; त्याचें स्वरूप वेगळेंच होतें. हे माझे कुलबांधव आहेत, व म्हणून याचे व माझे वैयक्तिक संबंध प्रेमाचे असोत अगर द्वेषाचे असोत अगर उदासीनतेचे असोत, यांच्याठायीं आमचें काही एक कर्तव्य आहे इतक्याच दृष्टीनें तो पाहत होता, व त्या दृष्टिकोनातून त्यानें 'न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे' असे उद्गार प्रारंभींच काढले व पुढें त्याचेंच हें सारें त्यानें स्पष्टीकरण केलें आहे. हे मला प्रिय आहेत असें त्यानें म्हटलेलें नाहीं. उलट दुर्बुद्धि दुर्योधनाचें प्रिय करण्याच्या हेतूनें आमच्या प्राणावरहि उठून या युद्धात लढण्याकरितां तयार होऊन हे उभे आहेत हें तो स्वतः जाणून होता (श्लोक २३). जर याचा अभ्युदय होत पहावा हीच त्याची ममतामय आंतरिक तळमळ असती तर, यांनाच युद्धात शस्त्रास्त्रांनीं पाडून तो आता मला विजय नको, राज्य नको (कारण त्याच्या विजयात व राज्यप्राप्तींतच आमच्या डोळ्याचें पारणें फिटणार आहे!) इतकें हवें तर म्हणूं शकला असता; पण याच्याहि पुढें जाऊन (श्लोक ३२) मला जीवितहि नको असें कशाला म्हणाला असता ? ज्याच्याकरितां म्हणून आम्हीं आजपर्यंत राज्याची इच्छा मनात बाळगली तेच हे आता तें राज्य सांभाळण्यास्तव तयार आहेत, त्या अर्थी मी आता (दुःखानें नव्हे) आनंदानें हरि हरि करीत व यांचें कौतुक पाहात आपल्या उरलेल्या काळ कंठीन असें तो म्हणाला असता! परंतु खरी गोष्ट अशी होती कीं, ज्याप्रमाणें एकीकडे त्याला या स्वजनांशीं (स्नेहासक्तीच्या कारणानें नव्हे, तर) हत्यापापमयानें युद्ध करणें इष्ट वाटत नव्हतें, त्याचप्रमाणें दुसरीकडे या अन्यायपक्षवाल्यांना राज्यभोगसुख-आणि तेंहि आपल्या स्वतःच्या हक्काचें यांनीं (किंवा यांच्या साह्यानें) बळकाविलेलें राज्य-प्राप्त होत रहावें अशीहि त्याची इच्छा नव्हती; असणें शक्यच नव्हतें! म्हणूनच तर 'न चैतद्विद्मः कतरन्नो गरीयो । यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः' (२-६) असे केविलवाणे उद्गार त्याच्या मुखावाटे बाहेर पडले!

शत्रुपक्षीय स्वजनांवर पांडवांचें सुख अवलंबून नव्हते

परतु वरील श्लोकार्धाच्या अर्थासाठीं एक वेगळा विकल्प कोणी सुचविण्याचा संभव असून त्याचाहि विचार येथें इष्ट होईल. इतक्या परिश्रमानंतर जिंकून घेतलेले राज्य व सुखभोगादि शेवटीं स्वतःसाठीं न ठेविता ते सार या स्वजनाना अर्पण करून टाकण्याची कल्पना जरी या श्लोकातून अनुमित न केली, तरी त्याहून कमी प्रतीची पण तरीहि बंधुस्नेहमय अशी दुसरी एक इच्छा अर्जुनाच ठायीं पाहता येणे शक्य आहे. जिंकलेलीं राज्य भोगसुखें जरी पांडवानीं स्वतःसाठीच ठेवलीं, तरी या स्वजनाच्या समवेत त्याचा उपभोग घेण्यातच खरा आनद आहे, याच्याशिवाय त्यात आम्हाला काहीही स्वारस्य वाटणार नाहीं असा तर अर्जुनाचा आशय नसेल? किंबहुना, वर उद्धृत केलेल्या भाषातरापैकीं पुष्कळाचा ध्वनि प्रथम प्रकारचा नसून हा असाच आहे असेहि समर्थन करें जाण असंभवनीय नाहीं. या दृष्टिकोनानुसार 'अर्थे' चा अर्थ 'मुळें' असा करून, श्लोकार्धाचा आशय असा व्यक्त करिता येईलः "ज्याच्यामुळें आम्हाला राज्य, सुख, भाग हे हवेसे वाटतात, म्हणज ज यात सहयोगी—सहभागी—सहभोगी असल तरच आम्हालाहि यात गोडी वाटल, आणि अन्यथा आम्हाला हे सारें नकोसे वाटेल, ते हे स्वजन.." उदाहरणार्थ, श्री. चिं ग. भानू त्याच्या उपरिनिर्दिष्ट भाषातराच्या स्पष्टीकरणार्थ लिहितातः "...हे येथे लढण्यासाठीं आले आहेत हे सर्व मेले तर आम्हाला राज्याचा काय उपयोग? सुख कसलें? किंवा जिवत तरी कशाला रहावयाचें? आपण सुख भोगतों तेव्हा आपल्यास आनंद होतोच, पण तें आपलें सुख पाहून सुखी होणारे निदान आपण सुखी आहोंत असें पाहणारे लोक असल्याशिवाय सुखाचा खरा उपभोग घ्यावयास सापडत नाहीं, हा सामान्य अनुभव आहे." याचप्रमाणें मधुसूदन सरस्वतीहि म्हणतातः 'एकाकिनो हि राज्याद्यनपेक्षितमेव । येषा तु बन्धूनामर्थे तदपेक्षित त एते...' आणि श्रीशंकराचार्यांनाहि अर्जुनाच्या या उद्गारात असाच आशय दिसतोः "तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि राज्यसुखादिनेति."[१]

परंतु नाहीं अर्थानें या श्लोकात अर्जुनाच्या ठायीं आप्तममता पाहतां येईल असं वाटत नाहीं. ज्या शत्रुपक्षीय स्वजनाबद्दल अर्जुन येथें बोलत आहे

---

१ श्लोक २-११ वरील भाष्य पहा याचप्रमाणें पहा *the Message of the Gita as Interpreted by Sri Aurobindo* P. 11 footnote

त्यांनी आपल्या सुखात वाटेकरी झाल्याशिवाय तें सुखच नकोसें वाटेल अशीहि त्याची मनोभूमिका असण्याचें काही कारण नव्हतें. पांडवांच्या सुखात आनंदानें वाटेकरी होणारे अन्य अनेक आप्तेष्ट उपलब्ध होते जे त्याच्या दुःखात वाटेकरी झाले, संकटात ज्यांनी साह्य केलें, सहानुभूति दाखविली, तेच त्याच्या सुखात आनंदानें सहभागी झाले असत ! 'येषाम्' पदानें निर्धारित या स्वजनांच्या केवळ 'नसण्यानं' 'मृत्यून' स्वतःच्या राज्यसुखभोगात काही कमतरता येईल असें अर्जुनाचें म्हणणं नाही, आम्ही आताच वर म्हटल्याप्रमाणें तो याना कोठेंहि प्रिय किंवा सज्जन असे म्हणत नाही. पुढें श्लोक ३-४ मध्यहि भीष्मद्रोणाचा नावानें उल्लेख केल्यावर तो त्याना 'पूजार्ह' इतकेंच म्हणतो, परमप्रिय असें म्हणत नाही 'पूजार्ह' शब्दात ममत्वरहित कोरडी तात्त्विक कर्तव्यभावना व्यक्त होऊ शकते ! पूर्वसंबंध पाहता ते 'पूजार्ह' आहेत इतकेंच; त्याचें वर्तमान वर्तन पाहिलें तर ते 'अर्थकाम' व दुष्ट दुर्योधनाचे पक्षपाती झाले आहेत असें अर्जुन स्वतःच म्हणत आहे.

याचसंबंधात या श्लोकातील 'युद्धे' शब्दाकडेहि योग्य लक्ष दिलें पाहिजे. अर्जुनानें हा शब्द न वापरता जर केवळ 'ज्या अर्थी हे स्वजन मृत्यूच्या दारात उभे आहेत त्या अर्थी अशा परिस्थितीत मला राज्यादि गोष्टी नको असें म्हटलें असतें, तर त्याच ठायीं त्याच्याविषयीं ममता दिसू शकली असती परंतु ते स्वजन मृत्यूच्या दारी उभे आहेत इतक्यानेंच तो अस्वस्थचित्त झालेला नाही परिस्थिति याहून अधिक घोंटाळ्याची होती. ते प्रत्यक्ष त्याच्याच विरुद्ध युद्धात उभे होते-म्हणजे त्याच्याच हातून ते मृत्युमुखी जाणार होते-च अशा चमत्कारिक प्रकारें ते मृत्युद्वारी उभे होते ! आणि यातच त्याच्या महाविषादाचा उगम होता या व्यतिरिक्त अन्य एखाद्या प्रकारें ते मृत्यूच्या मुखात प्रविष्ट होणार असते तर 'किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा' असे उद्गार त्यानें काढले नसते[१].

१ शिवाय, या आप्तेष्टांच्या सहभोगित्वाशिवाय राज्यसुखभोगात स्वारस्य नाही या सबबीवरच जर युद्धनकार होता, तर या युद्धनकारानं त्या आप्तांच्या पदरात अनायासेच राज्यसुखभोग पाडून दिल्यावर त्याच्यासमवेत त्याचा उपभोग घेत राहण्याच्या कल्पना सोडून, (हे भाष्यकार समजतात त्याप्रमाणे) उर्वरित आयुष्य भैक्ष्यचर्येत व रानावनात घालवावयाचा विचार अर्जुनानें केला तो काय म्हणून ?

सदर श्लोकाचा सयुक्तिक अर्थ

यासाठी प्रस्तुत श्लोकातील पदाचा, आणि त्याचबरोबर एकंदर परिस्थितीचा व संदर्भाचा नीट विचार करून, आप्तममतायुक्तत्वरहित अशा प्रकारें 'अर्थे'चा अर्थ लावणें आवश्यक आहे. आणि तो पुढीलप्रमाणें लावणें शक्य आहे असें आमच्या अल्पमतीस वाटतें. 'अर्थे' म्हणजे 'तर्फे', 'बाजूनें,' 'पक्षानें' असा अर्थ घेऊन, 'येषामर्थे' या पदातून 'ज्याच्या तर्फे' 'ज्याच्या पक्षानें' किंवा अधिक स्पष्ट म्हणावयाचें म्हणजे 'ज्याच्या साह्यार्थ' अथवा 'ज्याच्या संरक्षणार्थ' असा आशय ग्रहण करिता येतो. 'येषामर्थे' व 'काङ्क्षित' हीं पदें या श्लोकात एकमेकास लागून आल्यानें या दोघात प्रत्यक्ष संबंध मानण्याचा साहजिकच मोह पडतो; परतु वर सविस्तर चर्चिल्याप्रमाणें अर्जुनाच्या मनात असा भाव असणें शक्य वाटत नाहीं. 'काङ्क्षित'चा संबंध 'नः' यांच असून 'येषामर्थे' शीं प्रत्यक्षपणें नाहीं. अर्जुनानें प्रथम ३४ व्या श्लोकात "कृष्णा, (या अशा परिस्थितीत–म्हणजे स्वहस्तें स्वजनवधाच्या अटीवर) मला विजयाची इच्छा वाटत नाहीं (उरली नाहीं), राज्याची नाहीं, सुखाचीहि नाहीं; हे गोविंदा, (युद्धात स्वजनाना मारल्यावर) राज्य, भोग किंवा जीवित देखील आम्हाला काय होय (म्हणजे त्यापासून आमचें काय भलें होणार)!" असें म्हटल्यावर, याच्या स्पष्टीकरणार्थ तो प्रस्तुत श्लोकात म्हणतो : "आम्हीं इच्छिलेलें राज्य, व (त्याचप्रमाणें आम्हीं इच्छिलेले) भोग व सुखें, याचा उपयोग (वेळप्रसगीं, अडीअडचणीच्या वेळीं) ज्याच्या तर्फे म्हणजे ज्याच्या संरक्षणार्थ व्हावा, तेच हे आमच्या कुलातले स्वजन या युद्धात प्राण व धन याची आशा सोडून (माझ्यासमोर शत्रुस्थानीं) उभे आहेत!" यात या स्वजनाविषयीं वैयक्तिक ममता किंवा आसक्ति नसून, केवळ स्वकुलबांधवरक्षणाच्या कर्तव्याच्या भूमिकेवरून अर्जुन बोलत आहे. सुखोपभोगानीं पुष्ट झालेल्या आमच्या वीर बाहूनीं व तुष्ट झालेल्या अतःकरणानीं, आमच्या राज्यसामर्थ्यासह, या स्वकुलजावर कोणा त्रयस्थानें अन्याय्य आक्रमण केल्यास याच्या साह्यार्थ व रक्षणार्थ धावून जाणें हें आमचें कर्तव्य असता, त्याऐवजीं आम्हींच याना युद्धात ठार मारावें काय?[१] कृपणानें शेताचें रक्षण

१ स्वकीयाचें द्विविध संरक्षण कर्तव्य असतें–जीवितरक्षण (Defence of person), व वित्तरक्षण (Defence of property). परतु अर्जुनाचे ते आप्त या उभय दृष्टींनीं त्याच्याशीं शत्रुत्वाच्या भूमिकेवरून समोर उभे होते (प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च)।

करावें कीं त्यांचेंच भक्षण करावें ? निदान रक्षण न केले तरी स्वतःच भक्षण तरी करूं नये ! अर्जुन स्वतःचें राज्य या स्वजनांना देऊं चाहत होता, किंवा हे विद्यमान नसले तर स्वतःच्या राज्योपभोगांत त्याला आनंद येणार नव्हता, असें काही नसून, यांच्या स्वस्थानीं हे आपापल्या सामर्थ्यानुसार व भाग्या-प्रमाणें जीवन कंठीत असले तरी, कधीं अडीअडचणीला यांच्या साह्यार्थ जाऊन आपलें स्वकुलरक्षणकर्तव्य पार पाडीत राहावें,[१] किंवा तेंहि न केलें तरी निदान त्यांचा वध स्वहस्तें स्वतःच्या स्वार्थासाठीं तरी करूं नये इतकेंच त्याचें म्हणणें होतें. या श्लोकाचा हा असा अर्थ सद्भावाला व एकंदर परिस्थितीला अनुरूप भासतो. स्वतःवर कर्तव्यच्युतीचा दोष येऊं नये इतकीच सरळहृदयी पापभीरु अर्जुनाची चिंता होती; यांच्या पलीकडे जाऊन यांना दीर्घायुरारोग्य प्राप्त व्हावें, हे अधिकाधिक वैभवशिखरावर चढत जावेत अशी त्याची श्रीकृष्णाजवळ प्रार्थना नव्हती—काय म्हणून असावी ?

---

१ धनपतींनीं ३२ व्या श्लोकांतील 'गोविंद' शब्दाची फोड करतांना "यतः सर्वप्रकारेण स्वबन्धुरक्षणं कर्तव्यमिति स्वजनरक्षणेन लब्धगोविंदनामा जगद्गुरु-स्त्वमेव गोविंदनाम्ना शंससीति ध्वनयन्सबोधयति–हे गोविन्देति" असें म्हटलें आहे. परंतु खेदाची गोष्ट अशी कीं, तरीहि ३३ व्या श्लोकांतील 'येषामर्थे' मागें याच 'सर्वप्रकारेण स्वबन्धुरक्षणं कर्तव्यम्' कल्पनेला पाहण्याऐवजीं त्यांनीं त्या पदाचा 'कांक्षित' शीं संबंध जोडून, व 'अर्थे'चा 'संरक्षणाय' असा स्पष्ट अर्थ न देता, "येषां स्वीयानामर्थे नो राज्यं भोगसाधनमाकांक्षितम-भिलषितं भोगाः सुखानि च येषामर्थे आकांक्षितानि त इमे" असा ठराविक साच्याचा अर्थ दिला आहे. त्याचप्रमाणें राज्य, विजय, या लौकिक गोष्टी भगवद्भक्तीला आड येतात म्हणून त्या मला नकोत असाहि अर्जुनाच्या मनात ध्वनि होता असें ते म्हणतात।

लोकमान्यांनीं या श्लोकाचें भाषांतर करितांना 'अर्थे'चा अर्थ 'उपभोगार्थ' असा स्वरूपाचा केल्याचें दिसत असलें, तरी दुसऱ्या एका (महाभारतांतीलच) श्लोकांत आलेल्या 'अर्थे' या पदातून 'उपभोगार्थ' असा आशय न घेतां 'संरक्षणार्थ' अथवा "संकट आलें असतां तें निवारण करण्यासाठीं" असाच घ्यावा असें सुचवून म्हटलें आहे (पहा, 'रहस्य' पृ. ३९८-९९). प्रस्तुत श्लोकाच्या आम्हीं दिलेल्या अर्थास मिळणाऱ्या या अप्रत्यक्ष पुष्टीनें आम्हांस विशेष आनंद होतो।

पण इतक्यावरहि 'येषामर्थे'चा संबंध प्रत्यक्षपणें 'कांक्षित'शीं जोडण्याचाहि कोणी आग्रह धरला, तरी या श्लोकार्धाला शब्दार्थानें सत्य व म्हणून आत्ममताभिदर्शक न मानता, केवळ अर्थवादात्मक मानून, या उद्गाराच्या द्वारा अर्जुन या व्यक्तींशीं आपला निकट स्वजनसंबंध व म्हणून त्यांच्या अभ्युदयसंरक्षणाची चिंता वाहण्याचें आपलें सर्वसामान्य कर्तव्य व्यक्त करीत आहे इतकाच अर्थ ग्रहण केल्याशिवाय, कौरवपांडवांच्या एकटर पूर्वेतिहासाशीं हे उद्गार सुसंगत ठरू शकणार नाहींत असें आम्हाला वाटतें.[1] या व्यक्तींचा आम्हीं आमच्या राज्यास्तव वध करणें पाप आहे ही त्याची मुख्य भूमिका असून तिच्या समर्थनार्थ ही सर्व कारणपरंपरा आहे. रणक्षेत्रावर कृष्णानें उभय सैन्यांच्या मध्य रथ उभा केल्यावर अर्जुनाची दृष्टि शत्रुसैन्यावर पडण्याच्या प्रथम क्षणापासूनच, तो त्या समुदायातील प्रमुख व्यक्तींकडे विशिष्ट स्नेहममतासंबंधाच्या दृष्टिकोनांत पाहत नसून हे सारे माझे संबंधीजन आहेत हाच एक विचार त्याच्या मनांत उद्भवला होता. त्याचे अगदीं प्रथमचे उद्गार हेंच दर्शवितातः "दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम्" (२८). यांतला अमुक मला जास्त प्रिय, तमुक माझा विशेष आवडता, असा कांहींहि भेद न करिता, वैयक्तिक अनुकूल म्हणजे स्नेहभाव किंवा प्रतिकूल म्हणजे द्वेषभाव बाजूस सारून, शुद्ध धर्माधर्मविचाराच्या चष्म्यांतून पाहून, हे सर्व स्वजन आहेत व एतदर्थ मजकडून अवध्य आहेत हीच एक कल्पना त्याच्या अंतःकरणाला नस्त करू लागली. आपल्या शारीरिक व मानसिक क्षुब्धावस्थेचें वर्णन संपतांच तिचें कारण विशद करण्यास प्रारंभ करतांना अर्जुन पुनः स्पष्ट म्हणतोः "न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे" (३१) आणि हीच दृष्टि त्यानें येथपावेतों आपल्या मोहनिरूपणांत कायम ठेवलेली आहे.

---

१ वर उद्धृत केलेल्या या श्लोकाच्या भाषांतरांत, लो॰ टिळकांनीं दिलेला अर्थ त्यांतल्या त्यांत या ध्वनीच्या पुष्कळ जवळ आहे हें वाचकांच्या ध्यानांत यईलच त्यांनीं 'कांक्षित'चा 'कांक्षितव्य' असा विध्यर्थस्वरूपी अर्थ केलेला दिसतो यामुळें लोकमान्यांच्या भाषांतराप्रमाणें अर्जुन त्या स्वजनासाठीं खरोखरच राज्यसुखादींची इच्छा करीत होता असें नसून, येरव्हीं म्हणजे यांचें वर्तन चांगलें असत तर ज्यांच्यासाठीं आम्हीं अशा इच्छा केल्या असत्या इतके हे आमचे निकट आप्त आहेत असा आशय व्यक्त होतो. आणि यांत ममता किंवा आसक्ति व्यक्त होत नसून केवळ आप्तसंबंध व कर्तव्यबुद्धि व्यक्त होते

अर्जुनमोहाची कळ फिरविणारे श्रीकृष्णच !

आणि या स्थळीं आम्ही वाचकांचें लक्ष एका विशेष मनोरंजक गोष्टीकडे वेधू इच्छितों. शत्रुपक्षीय व्यक्तींचें हें स्वजनत्व, त्याचा हा स्वकुलसंबंध, रणांगणावर ऐन युद्धाच्या प्रारंभीं कोणीं अर्जुनाच्या लक्षांत स्पष्टपणें आणून देऊन त्याच्या विलक्षण विषादमोहाला, व म्हणून तन्निवारणार्थ सांगितलेल्या गीतोपदेशाला, प्रथम चालना दिली ? हें काम कोणाचें असावें असें वाचकांना वाटतें ? लीलेनें अखिल विश्वाचा प्रपंच चालविणाऱ्या जगन्नियंत्या स्वतः श्रीकृष्णाशिवाय जागतिक वाङ्मयांत युगप्रवर्तक ठरणारें हें कार्य इतर कोण करणार ? त्यांनींच अर्जुनमानसांत मोह प्रज्वलित केला, व त्यांनींच मग त्याचें निरसन करून तद्द्वारा मानव-मार्ग-दर्शन केलें ! पहिल्या अध्यायांतील श्रीकृष्णाच्या अत्यंत मोजक्या उद्गारांपैकीं, गीताभ्यासकांकडून सहसा उपेक्षित असा एका विवक्षित शब्दाकडे लक्ष दिल्यास श्रीकृष्णाचें हें अर्जुनमोहचालकत्व ध्यानांत येईल. मला याप्रसंगीं कोणाकोणाशीं लढावयाचें आहे हें मी एकवार पाहूं इच्छितों तरी रथ उभय सैन्यांच्या मधोमध उभा कर, असें अर्जुनानें मुखविस्तारावरून श्रीकृष्णानें तसें केल्यावर वस्तुतः श्रीकृष्णाला कांहींच बोलण्याची आवश्यकता नव्हती. अर्जुनानें ते सारे योद्धे स्वतःच पाहून घेतले असते. ते त्याच्या परिचयाचे नव्हते असेंहि नाहीं. परंतु तरीहि श्रीकृष्णानीं रथ सैन्यांच्या मध्यभागीं नेतांच 'पार्थ पश्यैतान्समवेतान्कुरून्' (१-२५) [अर्जुना, हे (येथें युद्धाशीं युद्धार्थ) जमलेले कुरुकुलजन पाहा] असें आपणहून म्हटलें ! हे येथें जमलेले शत्रु किंवा योद्धे किंवा लोक किंवा राजे पाहा असें नुसतें म्हटलें असतें तरी गोष्ट वेगळी होती.[1] परंतु श्रीकृष्णानीं वापरलेल्या 'कुरून्' या सूचक शब्दानेंच अर्जुनाच्या मनावर, जादूच्या कांडीसारखा प्रभाव पाडून तेथें भयानक रक्तशोषक वणवा पेटविला ! हा लहानसा शब्द वापरून हे तुझे स्वजनसंबंधी आहेत हें त्यांनीं अर्जुनाच्या नजरेस पुढच्या आणून दिलें ! तोंपावेतों अर्जुन त्या व्यक्तींकडे केवळ अन्यायी दुर्योधनाचे पक्षपाती व आमचे शत्रु इतक्याच दृष्टीनें पाहत होता. परंतु श्रीकृष्णानें सुचविलेल्या दृष्टींतून पाहतांच त्याच व्यक्ति त्याला स्वतःच्या स्वजनरूपानें भासू लागल्या ! या

---

१ याच अध्यायांत पुढें नंतर श्रीकृष्णानीं जनाधिप म्हणजे राजे (२-१२), प्राणि (२-३०), योद्धे (११-३४), लोक (१८-१७) इत्यादि शब्द वापरले आहेत !

मनःस्थितींत त्याला जें दिसलें त्याचें गीतेंत दिलेलें मार्मिक वर्णन या दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे गीताकार विभूतीच्या बुद्धिमत्तेबद्दल परम आदर वाटल्याशिवाय राहत नाहीं ! त्या वर्णनात गीताकारानीं एकाहि व्यक्तीचा विशेषनामानें उल्लेख केलेला नाहीं ! यापूर्वीच्या श्लोकात असे व्यक्तिविशिष्ट उल्लेख पुष्कळ आले आहेत. परंतु श्रीकृष्णाच्या सूचनेनुसार पाहताच अर्जुनास ही अमुक व्यक्ति व ही तमुक व्यक्ति, हा दुःशासन, हा कर्ण, हा जयद्रथ, असें काही न दिसता हे माझे स्वजनसंबंधी आहेत इतकेंच दिसू लागलें ! त्यावेळचें गीतेंतलें वर्णन पाहा :

> तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितॄनथ पितामहान्
> आचार्यान्मातुलान्भ्रातॄन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ॥ १-२६ ॥
> श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि
> तान्समीक्ष्य स कौंतेयः सर्वान्बंधूनवस्थितान् ॥ १-२७ ॥

त्याच्या डोळ्यासमोर स्वजनच स्वजन दिसू लागून आपलें यांच्यासंबंधात कर्तव्य काय आहे हा एकच महाभयानक प्रश्न त्या क्षणीं त्याच्या बुद्धीला मोह पाडू लागला ! शत्रुपक्षाविषयीं त्याच्या मनात ममतावृत्ति असती तर ती अशी अकस्मात् उद्भवली नसती; तिनें त्याला रणांगणावर येण्याच्या पूर्वीपासून पछाडलें असतें ! परंतु रणांगणावर येण्यापूर्वीच नव्हे तर आल्यानंतरहि त्यानें स्वतःच ' दुष्टबुद्धि दुर्योधनाचें युद्धात प्रिय करण्याच्या उद्देशानें-अर्थात् अन्यायाच्या बाजूनें-आमच्याशीं लढण्यासाठीं येथें उपस्थित झालेले ' असें जें शत्रुपक्षीयांचें वर्णन केलें आहे त्यावरूनच त्याच्या मनात त्यांच्याबद्दल एकंदरीत ममताभाव असा शिल्लक उरला नसून क्षेप व तिरस्कारच भरला होता हें दिसून येतें ! अर्थात् यानंतर श्रीकृष्णाच्या ' कुरून् ' शब्दानें चालना मिळून त्याच्या मनात जें अकस्मात् उद्भवलें तें म्हणजे लौकिक आप्तममता नसून कोरडी धर्माधर्मविषयक कर्तव्यताबुद्धि होय ! शिवाय असेंहि पाहा कीं, ममत्वप्रेम एखाद-दुसऱ्या विशिष्ट व्यक्तीला पाहून उद्भवू शकलें असतें, पण अशा घाऊक स्वरूपात सर्वच शत्रुपक्षीय प्रमुखांबद्दल उद्भवलेली ती अशी ममता नसून कर्तव्याकर्तव्यासंबंधीं, श्रेयप्राप्तीसंबंधीं, चिंताच होय यात संशय नाहीं !

यासाठींच श्लोक १-१३ मधील. ' येषाम् ' मध्यें केवळ शत्रुपक्षीयच

स्वजन न येता स्वपक्षीय स्वजनहि समाविष्ट मानावेत असाहि कोणी आग्रह धरला, तरी देखील या श्लोकार्धाचा अर्थ लाक्षणिक स्वरूपाने लावणें आवश्यक आहे. कारण स्वपक्षीयाना अनुलक्षून अर्जुनानें हे उद्गार शब्दार्थानें सत्य म्हणून काढणें संभवनीय मानलें तरी शत्रुपक्षीय स्वजनाविषयीं त्यानें तसें करण्याचें कारण नव्हते. म्हणून हे उद्गार काढताना अर्जुनाच्या मनात शत्रुपक्षीय स्वजन मुळींच नसून केवळ स्वपक्षीय स्वजनच होते, असें गृहीत धरल्याशिवाय या श्लोकातून वरील उताऱ्यात व इतरहि अनेक भाषांतरात व्यक्त झालेला ध्वनि काढणें समर्थनीय ठरणार नाहीं परंतु 'येषाम्'चा इतका विपर्यस्त अर्थ कोणी केल्याचें आमच्या पाहण्यात नाहीं व तो संभवनीयहि नाहीं!

आततायी धार्तराष्ट्रांचा स्वतंत्र उल्लेख

तेहतिसाव्या श्लोकाचा येथपावेतों सांगोपांग विचार केला. या श्लोकाच्या व्याप्तींतून अर्जुनानें दुर्योधनादि शंभर बंधु वगळल्याचें वर दर्शविलेंच आहे. म्हणजे त्याच्यासंबंधात तर तो श्लोक ३३ च्या पूर्वार्धातील 'येषामर्थे काङ्क्षित नो राज्यं भोगाः सुखानि च' असे उद्गार कोणत्याहि अर्थानें काढण्यास तयार नव्हता. आणि या भ्रातृचीं पूर्वकृत्यें विचारात घेतल्यास अर्जुनानें त्याना वरील उद्गारांतून वगळल्याबद्दल आश्चर्य मानावयास नको. त्याचा वेगळा उल्लेख त्यानें 'आततायी' या विशेषणासह श्लोक ३६ मध्यें केला आहे. यासाठीं निदान यांच्या वधाला अर्जुनानें दिलेल्या नकारामागें तरी स्पष्ट वा अस्पष्ट कोणतीहि आत्ममता पाहण्यास गीताकारानीं जागा ठेवलेली नाहीं. हा नकार सर्वस्वी पापविषयक कल्पनेवर—नीतिअनीतिसंबंधी बौद्धिक 'मोहा' वर—आधारभूत होता. हे आततायी असल्यानें यांच्या संरक्षणार्थहि धावून जाण्याची तुजवर जबाबदारी नाहीं, यास्तव निदान यांना तरी मारण्यास काय हरकत आहे असें म्हणशील तर, कृष्णा, हेहि आमच्या कुलातलेच असल्यानें यांचाहि वध करण्यात श्रेयापेक्षा पापच (पापम् एव) आमच्या पदरीं पडणार, दुसरें काय! याप्रमाणें प्रथम शत्रुपक्षीय इतर स्वजनांचा व नंतर खुद्द दुर्योधनादि धृतराष्ट्रपुत्रांचाहि विचार करून श्लोक ३७ मध्यें समारोप करताना अर्जुनानें उभयतांचा उल्लेख केला आहे :

तस्मान्नार्हा वयं हन्तुं धार्तराष्ट्रान्स्वबांधवान्
स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥ ३७ ॥

यातील ' तस्मात् ' शब्दानें पूर्वकारणपरंपरा निर्दिष्ट असून, ' याचा व आमचा एककुलसंबंध असल्यानें, व स्वजनवध श्रेयस्कर नसल्यानें,' असा त्याचा अर्थ आहे. धार्तराष्ट्रान् व स्वबांधवान् हीं पदें वेगवेगळीं घेऊन पहिल्यात दुर्योधनादि शंभर बंधु व दुसऱ्यात तदितर शत्रुपक्षीय स्वजन उल्लेखित आहेत असें मानणें सयुक्तिक आहे.[1] अर्थातच् श्लोकाच्या द्वितीय पंक्तीतील स्वजन शब्द सर्व व केवळ शत्रुपक्षीय स्वजनांना उद्देशून वापरलेला आहे हें आता सांगावयास नकोच.

अर्जुनमोहाच्या मुळाशीं कोणतीहि आत्ममता नव्हती

अस्तु. आता हा फारच लांबलेला विषय आटोपता घेऊ. अर्जुनाच्या ठायीं ज्याप्रमाणें स्वतःसाठीं अनित्य सुखेच्छेच्या किंवा दुःखद्वेषाच्या स्वरूपाची प्रत्यक्ष कामवासना नव्हती, त्याचप्रमाणें स्वतःच्या आप्तसंबंधियांच्या विषयींच्या लौकिक ममतेच्या अथवा स्नेहाच्या स्वरूपाची वासना देखील नव्हती हें आपण या व मागील प्रकरणात सविस्तर पाहिलें आहे. युद्धास नकार देतेवेळची त्याची मनोभूमिका त्याच्यावर कामाचा दुषारोप करणारे भाष्यकार समजतात त्यापेक्षा भिन्न प्रकारची होती. तो निर्मम निरासक्त होऊन केवळ शुद्ध तात्त्विक दृष्ट्या धर्माधर्मांचा विचार करू पाहत होता, आणि त्यात बुद्धीला घोंटाळा पडल्यानें मोहरूपी अंधकारात चाचपडत होता. साराश अर्जुनाचा मोह सकाम नसून निष्काम होता.

---

1 ' स्वबांधवान् ' ऐवजीं ' सबान्धवान् ' असा पाठभेदहि असून तो या अर्थाव पुष्टि देतो.

प्रकरण बारावें

अर्जुनाच्या शोकमोहाची उर्वरित मीमांसा

अर्जुनाचा मोह भूतदयाजन्य नव्हता

अर्जुनाला कुरुक्षेत्रावर धर्मयुद्धाच्या ऐन प्रारंभसमयीं झालेला विलक्षण कर्तव्यव्यामोह बांधवममतेमुळें उद्भवला नव्हता हें मागील दोन प्रकरणांत आपण पाहिलें. शत्रुपक्षाकडील दुर्योधनादि प्रमुख धार्तराष्ट्रांविषयीं त्याच्या मनांत या मृदुभावना मुळींच नसल्या, तरी त्या पक्षांतील इतर लहानमोठ्या आप्तांविषयीं, व शिवाय स्वपक्षीय बांधवांविषयीं, अर्जुनाच्या मनांत अशी लौकिक स्नेहभावना यत्किंचितहि नव्हती असें म्हणण्याचा आमचा उद्देश नाहीं. परंतु थोड्याफार प्रमाणांत ती असली तरी अर्जुनाचा युद्धनकार, कर्तव्यविषयक घोटाळा, व महाविषाद यांचा उगम मात्र तिच्यांत नसून स्वजन-हत्याजन्य पापकल्पनेंत होता. पण असें असताहि ज्याप्रमाणें कित्येक भाष्य-कार त्याच्यावर आप्तममतास्वरूपी मोहाचा आरोप करीत असतात, त्याप्रमाणें अन्य कोणी त्याचा युद्धनकार व्यापक 'भूतदये'वर आधारलेला होता असेंहि म्हणतात.[१] अर्जुन दयेनें, करुणेनें, व्याप्त होऊन युद्धापासून निवृत्त होऊं पाहत होता, व रणांगणावर ही असली दया शोभत नाहीं असें श्रीकृष्णानें त्याला बजाविलें असें यांना वाटतें.

परंतु, अर्जुन सर्वच युद्धकर्माला विरोध करूं पाहत होता हा ग्रह जसा

१ उदाहरणार्थ, पाहा श्री राजवाडे कृत "गीताभाष्य" पृ १२, २१, २६, ३१, ३३ इ. इ.

चूक आहे, तसेंच त्याच्या मनात बुद्ध-अशोकाप्रमाणे यच्चयावत् प्राणिमात्रा-विषयीं दयाभाव उत्पन्न झाला होता हें म्हणणेंहि योग्य नव्हे. अर्जुनानें विरोध केला तो केवळ स्वजनांशींच युद्ध करण्यास[1]; आणि तेंहि विशेषतः स्वतःच्या राज्यसुखलोभार्थ. हे दोन किंवा यांतील कोणताहि एक विशेष त्या परिस्थितींत नसता तर त्यानें त्या युद्धास असा विरोध दर्शविला नसता. त्याच्या युद्धविरोधाच्या मुळाशीं आप्तासाठीं किंवा सर्व प्राणिमात्रासाठीं वाटणारी दया नव्हती. ज्याला दुसऱ्याबद्दल दयाबुद्धि वाटत आहे तो त्याला कोणत्याहि कारणास्तव दुःख देण्यास तयार होणार नाहीं; आणि तसें अनिवार्यच झालें तर निदान रडतखडतच तो तसें करेल. अर्जुनाचा विरोध त्या लोकांना पीडा होईल म्हणून नव्हताच. याच्या हत्येनें मला पाप लागेल, मोक्ष दुरावेल, ही त्याची भावना होती. पण जर हा वध करण्यात तुझ्या मोक्षसाधनास बाधा येत नसेल तर ? तर, हा मी एका पायावर, यांना दुःख किंवा पीडा होईल याची तमा न बाळगता, युद्ध करण्यास उत्साहानें तयार आहे ! ही ज्याची भूमिका, त्याचें अतःकरण प्रारभीं युद्धास नकार देताना काय भूतदयेनें विरघळलें होतें म्हणायाचें ? या हरिणाची शिकार कर असें सांगितलें असता राज-रोषाच्या भयानें जो त्याला नकार देतो; पण "अरे, तू मला ओळखलें नाहींस, मी हा स्वतः राजाच तर तुला या शिकारीची आज्ञा देत आहे, तू निःशंक या हरिणावर नेम धर, याची हत्या करण्यात तुझ्याकडे राजाच्या अवकृपेचा कोणताहि दोष येणार नाहीं," असें आश्वासन मिळताच जो पारधी उत्साहानें त्या हरिणाची शिकार करतो, त्याच्या प्रारंभिक विरोधाच्या मुळाशीं 'भूतदया' होती असें सयुक्तिकपण कसें म्हणता येईल ?

'कार्पण्य' म्हणजे अनुकंपा नव्हे

अर्जुनाचा युद्धविरोध आप्ताविषयीं किंवा सर्वच भूताविषयीं दयाबुद्धीवर आधारलेला होता असें म्हणणाऱ्याचा दोन विशिष्ट शब्दांनीं घोटाळा होत असावा असें वाटतें. ते शब्द म्हणजे 'कृपा' व 'कार्पण्य' हे होत. अर्जुनाच्या स्थितीचें वर्णन करताना संजयानें दोनदा 'कृपा' हा शब्द वापरला आहे :

1 "It is not so much slaughter but slaughter of one's own people that causes distress and anxiety to Arjuna"—"*The Bhagavadgita*" (Radhakrishnan) P. 89.

कृपया परयाविष्टो विषीदन्निदमब्रवीत् ॥ १-२८ ॥
तं तथा कृपयाविष्टमश्रुपूर्णाकुलेक्षणम् ।
विषीदन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥ २-१ ॥

आणि एकदा अर्जुन स्वतःच म्हणतो :

कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः पृच्छामि त्वां धर्मसंमूढचेताः ॥२ ७॥

यातील 'कृपा' शब्दापेक्षा 'कार्पण्य' शब्दानें एकदरींत दिशाभूल कमी झालेली दिसते. कारण, त्या शब्दाचा अर्थ बहुतेक भाष्यकारांनीं 'दया' किंवा 'अनुकंपा' असा न करिता 'हृदयाची क्षीणता अथवा दुर्बलता' असाच यथार्थपणे केला आहे. त्या श्लोकार्धांत (२-७) "माझें अंतःकरण करुणेनें (दयेनें) व्याप्त झालें आहे" असें म्हणण्याचा अर्जुनाचा आशय नसून "माझा स्वभाव दुर्बलतेनें ग्रस्त झाला आहे, माझा आत्मविश्वास ढळला आहे, सारासारनिर्णय करण्याची माझ्या बुद्धीची नेहमीची शक्ति हतबल झाली आहे, पापाच्या या भीतीनें माझें हृदय कांपत आहे—व म्हणून माझें अंतःकरण धर्माधर्मांविषयीं संशयाच्या भोवऱ्यात सापडलें आहे," हा त्याचा अर्थ आहे. त्या कार्पण्य शब्दाचा अर्थ कौरवांविषयीं किंवा इतर कोणा मानवाविषयीं सहानुभूतिरूप दया असा नाहीं.

लोकमान्यांनीं या श्लोकाचें भाषांतर करितांना 'कार्पण्यदोष' याचा अर्थ (स्वभावाचें) दैन्य असाच केला आहे. श्रीशंकराचार्यांनीं या श्लोकावर भाष्य लिहिलेलें नाहीं. परंतु त्यांचे अनुयायी श्री. विष्णुशास्त्री बापट यांनींहि ('गीताभाष्यार्थां'त) या शब्दाचा अर्थ "कार्पण्य म्हणजे कृपणता, दैन्य, आत्म्याचें स्वरूप न जाणणें' असा दिला आहे. ज्ञानेश्वरींतहि याचा संबंध अनुकंपेशीं न जोडता धर्माधर्मविचारात गोंधळ उडवून देणारा मोह इतकाच अर्थ केला आहे. महात्मा गांधींनीं 'अनासक्तियोगांत' याचा अर्थ 'कायरता' किंवा 'भित्रेपणा' असा केला आहे; हा तितकासा बरोबर दिसत नसला तरी अनुकंपेहून अर्थातच भिन्न आहे. श्री. करंदीकर यांनीं 'गीतातत्त्वमंजरी'त "व्यामोहरूपी दोष" असा अर्थ दिला आहे श्री. सातवळेकर या शब्दाचें भाषांतर 'दैन्यदोष" असें करितात. श्री जयदयाळ गोयन्दका महात्मा गांधी प्रमाणें 'कायरतारूप दोष' असा अर्थ करितात. श्री. अरविंद घोषांच्या मता-

नुसार लिहिलेल्या गीताभाष्यात 'कार्पण्यदोषा'चा अर्थ "poorness of spirit" असाच केला आहे[१]. डॉ. राधाकृष्णन् यानीं मात्र हा यथार्थ राजमार्ग सोडून या शब्दाचा "the weakness of (sentimental) pity" असा अर्थ केला आहे[२]; तो आम्हास बरोबर वाटत नाहीं. श्री. चिंतामणराव भानु यानींहि असाच चुकीचा अर्थ दिला आहे. त्यानीं 'कार्पण्य' व 'दोष' अशी प्रथम फोड करून "कार्पण्य म्हणजे स्वजनाविषयीं अनुकंपा व दोष म्हणजे त्याच्या वधानें उत्पन्न होणारें पाप" असा जोड-अर्थ दिला आहे. हा अर्थ संदर्भाशीं सुसंगत नाहीं. शिवाय असें पाहा कीं, 'कार्पण्य' शब्दातील जो मूळ शब्द 'कृपण' तो गीतेंतच श्लोक २-४९ मध्यें "कृपणाः फलहेतवः" अशा प्रकारें आलेला आहे. तेथें अनुकंपेचा काहीं संबंध नसून कृपण म्हणजे 'क्षुद्रबुद्धीचा' इतकाच अर्थ निर्विवादपणें आहे[३]. "यो वा एतदक्षरमविदित्वाऽस्माल्लोकात्प्रैति स कृपणः" (अक्षर ब्रह्मतत्त्वाला न जाणून घेता जो या लोकातून प्रयाण करितो तो कृपण) असें श्रुतिवचनहि आहे[४]. या अर्थानें कार्पण्याचा संबंध लौकिक दयाभावनेशीं नसून सत्यवस्तुविषयक अज्ञानाशीं आहे. अर्जुनाचाहि अर्थ असाच आहे. या अशा अज्ञानापासून ती दयाभावना उद्भवू शकते, यामुळें या दोघाना एकच मानण्याचा मोह अनेकाना होतो. परंतु ही दयाभावना त्या अज्ञानापासून नेहमीच उद्भवते असें नाहीं; ती न उद्भवताहि केवळ सत्यविषयक अज्ञान असू शकतें. अर्जुनाच्या मनाचा असाच (निष्काम, केवळ बौद्धिक मोहस्वरूपी) प्रकार होता. खरें व खोटें, धर्म व अधर्म, श्रेयस्कर व अधःपातकारक, यात घोंटाळा उत्पन्न होऊन माझी स्वाभाविक बुद्धि काम करेनाशी झाली आहे असें तो स्वतःला दीनवाणीनें लेखून म्हणत आहे.

---

१ The Message of the Gita—as interpreted by Sri Aurobindo. P. 19.

२ The Bhagavadgita, P. 100.

३ या श्लोकावरील भाष्यांत श्रीशंकराचार्यांनीं कृपण शब्दाचा दीन असा अर्थ केला आहे. श्रीरामानुजाचार्यांनीं 'कृपण' शब्दच कायम ठेवून स्पष्टीकरण केलें नाहीं.

४ बृहदारण्यकोपनिषद् ३–८–१०.

अर्जुनाच्या कृपेचें विशिष्ट स्वरूप

परतु 'कार्पण्य' शब्दाचा या प्रमाणे निर्णय लावला तरी सजयाने दोनदा वापरलेला कृपा हा शब्द उरतोच. याचा अर्थ मात्र सरळ दया असाच आहे. अर्जुन परम कृपेने व्याकुळ झाला होता असें सजय म्हणतो. पण ही कृपा कोणाविषयीं होती याचा नीट विचार करणें आवश्यक आहे. ही कृपा कौरवा विषयीं किंवा इतरहि स्वजनांविषयीं होती असें आम्हास वाटत नाहीं. मागील प्रकरणात आम्ही केलेले सविस्तर विवेचन जर बरोबर असेल, तर सजयाच्या या कृपा शब्दाचा अर्थ स्वत अर्जुनानें वापरलेल्या 'कार्पण्यदोष' शब्दाला अनुरूप असाच करणें योग्य ठरेल. आपण केवढें महत्पाप (स्वत.च्या राज्य-सुखलोभार्थ स्वजनहत्या) करण्यास उद्युक्त झालों होतों, आपली मति कशी भ्रष्ट झाली, व आता ऐन रणागणावर धर्मयुद्धत्याग किंवा स्वजनहत्या यापैकीं कोणतें तरी एक करण्याची–इकडे आड आणि तिकडे विहीर अशा स्वरू-पाची–पाळी आपल्यावर कशी आली आहे, या सर्व विचार विषादाचा परिपाक त्या "कृपे"त उतरला होता! सारांश, ती कृपा म्हणजे अन्य कोणाविषयीं दया नसून स्वत.बद्दलच होती हे कृष्णा! मला काही कळेनासें झालें आहे, युद्ध केलें तरी मला त्यात पाप दिसतें, न केलें तरी तोहि मार्ग पूर्णपणें निर्दोष वाटत नाहीं, हातपाय गळत आहेत, अग कपापावत आहे, चित्त भ्रमण करीत आहे, मी तुला शरण आलों आहे, या धर्मसकटात मला योग्य मार्गदर्शन कर, हें त्या 'कृपयाविष्ट' अवस्थेचें स्वरूप आहे! या स्थळीं 'कृपा' शब्दाचा अर्थ योगी अरविंद घोष यानींहि असाच 'आत्मपर' केला असून, त्याचें यासबधींचें स्पष्टीकरण येथें अवश्य उद्धृत करण्यासारखें आहे. लौकिक दया-बुद्धीपासून अर्जुनाला वाटणारी ही 'कृपा' कशी भिन्न आहे हें दाखविताना, शुद्ध दयाबुद्धीचें वर्णन करून नतर ते म्हणतात : "But such is not the compassion which actuates Arjuna in the rejection of his work and mission That is not compassion but an impotence full of a weak self-pity, a recoil from the mental suffering which his act must entail on himself,—"I see not what shall thrust from me the sorrow that dries up the senses"—and of all things self-pity is among the most ignoble and un-

Aryan of moods "[१] अरविंदांनीं यात म्हटल्याप्रमाणें अर्जुनाच्या मनाला व्यापून टाकणारी ती 'कृपा' म्हणजे स्वतःविषयींचीच अनुकंपा होती, अत्यंत अनार्य अशा बुद्धिसंभ्रमाची द्योतक होती.[२] हिलाच उद्देशून श्रीकृष्णानें 'क्षुद्र हृदयदौर्बल्य' असें नाव दिलें आहे वास्तव संजयानें वापरलेल्या या कृपा शब्दावरून "आपले हे सर्व बांधव या युद्धात मरणार, असें समजून अर्जुनाच्या मनात कृपा उत्पन्न झाली; त्याचे नेत्र अश्रूंनीं भरून आले व त्यामुळें त्याची दृष्टि आकुल झाली"[३] असा अर्थ काढणें संदर्भाला धरून नाहीं ती कृपा जर वस्तुतः बंधुप्रेम किंवा भूतदया या स्वरूपाची असती तर श्रीकृष्णानें तिला निदान "अनार्य" व "क्लैब्य" असें तरी संबोधलें नसतें. यावरूनहि, अर्जुनमानसाचे ठायीं संजयाला दिसलेली ती 'कृपा' या स्वरूपाची नसून स्वतःला स्वतःबद्दलच वाटणारी लज्जा, कींव, आत्मविश्वासहीनता, आत्मावसादनवृत्ति, विनाशाला नेणारी संशयावस्था, अशा स्वरूपाची होती हें कळून येईल.

गीतावचनांचा व्यापक व मर्यादित आशय

अर्जुनाच्या वाटणाऱ्या कृपेचें हें वास्तव स्वरूप ध्यानात घेतलें म्हणजे

---

१ "Essays on the Gita" First Series, P. 85. या उताऱ्याचें "गीता-प्रबंध" नामक पुस्तकात पुढील हिंदी भाषांतर दिलें आहेः "परंतु जो दया अर्जुनको उसके भगवन्निर्दिष्ट कार्य और कर्मका परित्याग करनेके लिये उकसा रही है वह दैवी दया नही है। वह दया ही नही है बल्कि उसको आत्म-कृपासे परिपूर्ण क्लीबता है, जो कर्म उसके सामने उपस्थित है उसके फल स्वरूप जो मानसिक यंत्रणा उसे भोगनी पडेगी उससे वह बचना चाहता है, वह कहता है कि 'मेरी इंद्रियोंको सुखानेवाले इस शोकको मैं कैसे दूर करूं, यह मेरी समझमें नहीं आता,"–यह आत्मकृपा अत्यन्त तुच्छ और अनार्य भावनें गिना जाती है।"

२ डॉ राधाकृष्णन् यानीं 'कार्पण्य' शब्दाचा अर्थ वेगळा केला असला तरी 'कृपा' शब्दाचा अर्थ करताना हाच अरविंदप्रणीत दृष्टिकोन स्वीकारला आहे.

३ वासदेवशास्त्रीकृत. "गीताभाष्यार्थ," भाग पहिला, पृ २९. धनपतींनींहि हिचा 'स्नेहजन्यकरुणा' असा अर्थ दिला आहे आनंदगिरींनीं या शब्दाची फोड केलेली नाहीं.

त्याला झालेल्या 'शोका' बद्दलहि गैरसमजास कारण उरणार नाहीं. तो शोक स्वजनाच्या संभाव्य मृत्यूच्या व वियोगाच्या कल्पनेमुळें झाला होता असें कित्येक भाष्यकार समजत असतात. वस्तुतः तो स्वजनहत्येंत अर्जुनाला दिसणाऱ्या पापभयाशीं संबद्ध होता. श्रीकृष्णानेंहि त्या शोकाकडे याच दृष्टिकोनातून पाहिलें आहे. दुसऱ्या अध्यायात श्रीकृष्णानें उपदेशाला केलेला प्रारंभ वर वर पाहता सर्वसाधारण मृत्यूला उद्देशून आहे असे भासतें; परंतु स्वतः अर्जुनानें पूर्वी वापरलेला 'हत्वा' हा शब्द व श्रीकृष्णानेंहि वारंवार वापरलेला तत्सम भाषाप्रयोग पाहिला म्हणजे श्रीकृष्णाचा रोख केवळ मृत्यूवर नसून धर्म्य व आवश्यक अशा वधकर्मावर आहे हें स्पष्ट होतें. उदाहरणार्थ पुढील चार श्लोक पाहा:

अव्यक्तोऽयमचिंत्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते
तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥ २-२५ ॥

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम्
तथापि त्वं महाबाहो नैनं शोचितुमर्हसि ॥ २६ ॥

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥

[हा आत्मा अव्यक्त म्हणजे इंद्रियांनीं न अनुभविला जाणारा, अचिंत्य म्हणजे मनानें आकलन न होणारा, व अविकारी आहे असे म्हणतात. तरी याचें हें स्वरूप जाणून तू शोक करणें उचित नाहीं–२५. आणि जर हा आत्मा नित्य जन्मतो व नित्य मरतो असें तूं मानत असशील, तरीहि, हे महाबाहो, तू याच्यासंबधात शोक करणें उचित नाहीं–२६. कारण (या मताप्रमाणें) जो जो जन्मतो त्याचें मरण अटळ आहे व जो मरतो त्याचा (पुनर्) जन्म अटळ आहे; तर मग अटळ गोष्टीविषयीं तू शोक करणें उचित नाहीं–२७. प्राणिमात्राचा उगम व अंत अगम्य असून केवळ मध्य (जीवित) अवस्थेंत मात्र ते व्यक्त होतात (म्हणजे जन्मापूर्वी व मृत्यूनंतर त्याचें आकलन होत नाहीं, ते कोठून येतात व कोठें जातात हें कळत नाहीं; ते पृथ्वीतलावर जिवंत स्थितींत

वावरतात तेवढ्यापुरतें मात्र सर्वांना दिसतात); असें असता त्यासवधात शोक करणें योग्य आहे?– नाही. अशा प्रकारें या श्लोकांचा अर्थ असल्याने श्लोक क्र. २-२८ ला शोक कशाला हवा [२-२८]. आता वस्तुतः यात उल्लेखिलेल्या अर्जुनाच्या शोकाचा संबंध कौरवपक्षीयांच्या केवळ मृत्यूशीं नसून, त्यांच्या वधाच्या जबाबदारीच्या जाणिवेनें अर्जुनाच्या पापभीरु मनात उत्पन्न झालेल्या विषण्णतेशीं आहे. परंतु या श्लोकातील व्यापक शब्दयोजनेमुळे याचा उपयोग कोणाच्याहि नैसर्गिक मृत्यूमुळें उत्पन्न होणाऱ्या आप्तजनांच्या शोकसांत्वनार्थहि उत्तम प्रकारें करिता येण्यासारखा असल्याने, खुद्द गीतेंत श्रीकृष्णानें हे श्लोक अर्जुनाच्या मनातील वेगळ्या विशिष्ट प्रकारच्या शोकाच्या निरसनार्थ उपयोजिले आहेत याकडे अनेकांचें दुर्लक्ष होतें. उदाहरणार्थ, नीलकण्ठभाष्यात ' नानुशोचितुमर्हसि 'चे स्पष्टीकरण ' बन्धुवियोगज शोक मा कार्षीरित्यर्थः ' असें केलें आहे. परंतु याच्या पूर्वीच्या श्लोकातील ' नायं हन्ति न हन्यते ' (२-१९), ' न हन्यते हन्यमाने शरीरे ' (२-२०), 'कं घातयति हन्ति कम् ' (२-२१),इत्यादि स्पष्ट शब्दप्रयोगाकडे पाहिलें म्हणजे या श्लोकांचा रोख अर्जुनमानसातील हत्यापापभयावर असून, बंधुवियोगदुःखकल्पनेशीं नाहीं हें ध्यानात येणें कठीण नाहीं. यासाठीं आम्हीं मागें नवव्या प्रकरणात म्हटल्याप्रमाणें गीतोपदेशाच्या बाबतींत एक गोष्ट ध्यानात ठेवण्यासारखी आहे कीं, त्यात प्रत्यक्षपणें अर्जुनाला तात्कालिक व अप्रत्यक्षपणें सर्व विश्वाला चिरकालिक मार्गदर्शन केलेलें आहे.[१] यामुळें त्यातील पुष्कळशी वाक्यें अर्जुनाच्या विशिष्ट परिस्थितीच्या बाहेर जाऊन विश्वव्यापक स्वरूपाचींहि दिसतात. परंतु त्यावरून अर्जुनाच्या विशिष्ट मनःस्थितीबद्दल गैर समज करून घेणें रास्त नाहीं. एखाद्या मनुष्यास पडसें झालें असता " एवढ्याशा रोगाने तू असें खिन्न होणें चांगलें नाहीं, सुज्ञ लोक देहाला होणाऱ्या आजारानीं उद्विग्नचित्त होत नाहींत," असें जर कोणी म्हटलें तर यातला उत्तरार्ध उघडच व्यापक स्वरूपाचा आहे. परंतु त्यावरून पूर्वार्धाचा अर्थ करितांना या

---

१ मात्र हें आमचें म्हणणें निराळें, व ' गीतेंत अज्ञानी अर्जुनाला कर्ममार्ग व इतरासाठीं त्याच्या विरुद्ध असा सर्वकर्मसंन्यासपर ज्ञानमार्ग उपदेशिला आहे ' हें संन्यासवाद्यांचें म्हणणें निराळें, हें वाचकानीं कृपा करून दृष्टीआड करू नये! गीतेतील काही श्लोकांचे दोन अर्थ अभिप्रेत आहेत असें आम्ही म्हणतों त्यावेळी हे अर्थ परस्परविरुद्ध नसून, एक संकुचितस्वरूपी व दुसरा व्यापक इतकेंच आमचें म्हणणें आहे, यांतील पहिल्या अर्थाचा दुसऱ्यांत समावेश होत असून त्यांत अशा प्रकारें सुसंगति असते.

मनुष्याला फक्त पडसें नावाचा विशिष्ट आजारच झाला होता या वस्तुस्थिती-कडे दुर्लक्ष करणें योग्य नव्हे. तसें दुर्लक्ष करून त्या मनुष्यावर कोणी पडशा-व्यतिरिक्त इतर आजाराचा आरोप करू पाहील तर तो विपर्यास ठरेल.

गीतोपदेशाच्या प्रवेशद्वाराचाच चिचका !

ही अशी काळजी न घेतल्यानें गीतेंतील अनेक श्लोकांतून भाष्यकारानीं विसंगत अर्थ काढण्याचा प्रयत्न केला आहे. अर्जुनाच्या शोकाला उद्देशून श्रीकृष्णानें आपल्या उपदेशाच्या अगदीं प्रारंभींच काढलेले पुढील उद्गार पाहा :

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पंडिताः ॥२-११॥

आता यातील द्वितीयार्धांत दिलेले सुभाषितस्वरूपी वचन व्यापक असून ते सर्व प्रकारच्या मृत्यूला लागत असलें, तरी अर्जुनाला उद्देशून काढलेल्या प्रथमार्धाचा रोख मात्र तसा व्यापक नाहीं. प्रथमार्धाचा खास संबंध मृत्यूचा जो एक विशिष्ट प्रकार हत्या त्याच्याशीं आहे. अर्जुनाच्या मनात सर्वसाधारण मृत्यूचा प्रश्न घोळत नसून हत्येनें होणाऱ्या विशिष्ट मृत्यूचा प्रश्न होता.

परंतु खेदाची गोष्ट अशी कीं, या श्लोकाच्या द्वितीयार्धाचा व्यापक अर्थ देखील सुसंगतपणें लावलेला क्वचितच् दिसतो. उदाहरणार्थ, श्री. भानू यानीं याचा अर्थ असा दिला आहेः "पंडित, असतात ते मेलेल्या माणसाबद्दल किंवा जिवंत माणसाबद्दल कधीं रडत बसलेले पाहिले नाहींत...पंडित म्हणजे आत्म्या-विषयीं ज्याना पूर्ण ज्ञान झालें आहे ते लोक मेलेल्याचा आणि जिवंत लोकाचा शोक करीत नाहींत." श्री. राजवाडे हेहि असाच अर्थ करितातः "परंतु जे पंडित आहेत ते मेलेल्याचाहि शोक करीत नाहींत, आणि जिवंताचाहि नाहींत" ('गीताभाष्य' पृ. ३६). परंतु प्रश्न असा कीं, जिवंत लोकाचा पंडित शोक करीत नाहींत या शब्दाचा सुसंगत अर्थ तरी काय? जिवंत माणसाचा शोक साधारण व्यक्ति तरी केव्हा करतात? मृताचा शोक साधारण लोक करतात, व म्हणून पंडित तो करीत नाहींत हें म्हणणें ठीक, परंतु जिवंताचा शोक पंडित करीत नाहींत हें सांगण्यात वैशिष्ट्य तरी कोणतें? मौज अशी कीं, याचा खुलासा करण्याचा प्रयत्न भाष्यकार बहुधा करीत

नाहीत. ज्ञानेश्वरींतहि या द्वितीयार्धाचा अर्थ फक्त पुढील एका ओवींत सांगून अधिक स्पष्टीकरण केलेलें नाहीं: "देखें विवेकी जे होती। ते दोहींतेंहीं न शोचिती। जे होय जाय हे भ्रांती। म्हणौनिया"

भाष्यकारांनीं या श्लोकार्धाचा अर्थ करताना सारा विचका करून टाकला आहे अशी तक्रार लो. टिळकांनींहि केली असली, तरी त्यांनीं स्वतः जो मार्ग सुचविला आहे त्यानें देखील तो विचका सरळ उकलला न जाता शब्दाची ओढाताण करण्याची आपत्ति मात्र ओढवते! ते म्हणतात: "या श्लोकांत प्राण गेल्याचा किंवा राहिल्याचाहि शोक करीत नाहीत असें विधान आहे पैकीं गेल्याचा शोक करणें साहजिक असून तो न करण्याबद्दलचा उपदेश करणें युक्त आहे. पण प्राण राहिल्याचा शोक कसा व का करावयाचा अशी शंका येऊन टीकाकारांनीं त्याबद्दल बरीच चर्चा केली आहे; आणि कित्येकांनीं मूर्ख व अज्ञानी लोकांचे प्राण रहाणें हें शोकाचेच कारण होय असें म्हटलें आहे. पण इतका कीस काढीत न बसता 'शोक करणें' या शब्दाचाच 'बरें अथवा वाईट वाटणें' किंवा 'परवा करणें' असा व्यापक अर्थ करावा म्हणजे काहींच अडचण रहात नाहीं. ज्ञानी पुरुषास दोन्ही गोष्टी सारख्याच असतात, एवढेंच या ठिकाणीं सांगणें आहे." (पृ ६१५) परंतु 'अनुशोचन्ति' या शब्दाचा अर्थ अशत: देखील 'बर वाटणें' असा कसा करिता येईल? बरें, गीतेत शब्ददारिद्य दिसून आलें असतें तर एक वेळ हा प्रकार क्षम्य ठरला असता. परंतु गीताकाराच्या कोशात सुखासाठीं, आनंद वाटण्यासाठीं, 'प्रहृष्येत्, अभिनंदति' इत्यादि शब्द, व दु:खानुभवासाठीं 'शोचति, द्वेष्टि, उद्विजेत्' इत्यादि भिन्न शब्द उपलब्ध आहेत. वस्तुत: 'शुच्' धातूचा शोक करणें या स्पष्ट अर्थानें गीतेंत इतक्या वेळा उपयोग आलेला आहे कीं, त्याविषयीं संदिग्धतेस जागा नाहीं. फार कशाला, या प्रस्तुत श्लोकाच्याच पूर्वार्धांत तसा उपयोग आलेला आहे!

परंतु 'रहस्य'काराच्या वरील अर्थाला केवळ आपेच्याच भूमिकेवरून

१ ज्ञानेश्वरी २-१०२. श्रीशंकराचार्यांचेंहि यासंबधातलें भाष्य इतकेंच आहे. "यस्माद्गतासून्गतप्राणान्मृतानगतासूनगतप्राणाञ्जीवतश्च नानुशोचन्ति पण्डिता आत्मज्ञा.". डॉ. राधाकृष्णन्, अरविंद घोष (*the Message of the Gita P 20*), व महादेव देसाई यांनीहि या श्लोकार्धाचें केवळ शब्दश भाषांतर दिलें आहे.

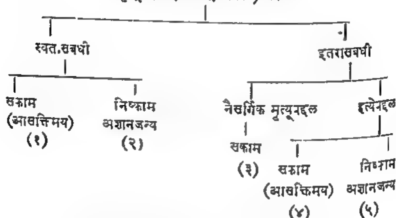
आक्षेप घेण्याची आमची इच्छा नाहीं. तो अर्थ दुसऱ्या एका अधिक महत्वाच्या दृष्टिकोनानहि आक्षेपार्ह वाटतो. पंडित मनुष्याला कोणाच्या जिवत राहण्यात आनंद नाहीं व मरण्यात दुःख नाहीं असें म्हटल्यानें या पंडितास प्राण्याच्या जीवितावद्दल काहींच कदर किंवा महत्त्व वाटत नाहीं असा ध्वनि सहज निघूं शकतो. किंबहुना यात आणि आत्महत्याकारी व खुनी व्यक्तींच्या वृत्तींत विलक्षण साम्य दिसून येईल ! जो आत्महत्येस प्रवृत्त होत असतो त्याला आपल्या 'अगतासुत्वात'-जिवतपणात-आनंद नसतो, व 'गतासुत्वात'-मरणात-दुःख नसतें; म्हणूनच तो आत्महत्या करतो. तसेंच जो दुसऱ्याचा खून करण्यास निघतो त्यालाहि आपल्या भक्ष्याच्या जगण्यात आनंद नसतो व मरणात दुःख नसतें. गीतेमुळें सदोष मनुष्यवधास–खुनास–उत्तेजन मिळण्याचा संभव आहे असा आक्षेप काहीं पाश्चिमात्य टीकाकारांनीं घेतला आहे.[1] ही गीतेच्या वास्तविक शिकवणुकीच्या विपर्यस्त अर्थावर आधारभूत असला, तरी अशा चुकीच्या अर्थास काहीं भारतीय भाष्यकारांच्या संदिग्ध दृष्टिकोनामुळें अहेतुकपणें का होईना पण सहाय्य होत असतें हे विसरून चालणार नाहीं.

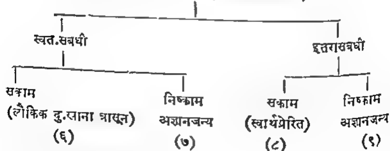
मृत व जीवित यांविषयींच्या शोकाचे प्रकार

याकरितां पंडिताला कोणाच्या जगण्यामरण्यात अनुक्रमें सुखदुःख वाटत नाहीं असें म्हणण्याचा गीताकाराचा उद्देश असावा असें आम्हांस वाटत नाहीं. पंडित मनुष्याला जीविताचाहि शोक नाहीं व मृत्यूचाहि नाहीं असेंच त्यानीं म्हटलें असून त्याचा सुसंगत अर्थ लावणें आवश्यक आहे. साधारण मनुष्याला मृत्यूचा शोक वाटतो हें स्पष्ट आहे. पण त्याला जें कधीं कधीं जिवंतपणाचेंहि दुःख होतें तेंहि ज्ञानी पंडिताला होत नाहीं. अशा मनुष्याला मृत्यु व जीवन यांविषयीं जो शोक होतो त्याचे विभिन्न प्रकार येथें लक्षांत घेणें आवश्यक आहे. हा शोक सकाम म्हणजे आसक्तिमय असू शकतो, किंवा निष्काम

1 पाहा *The Gita according to Gandhi*, by Mahadeo Desai, PP. 103-108. यात श्री. महादेव देसाई यांनींहि गीतेचा उपयोग एखाद्या खुनाच्या समर्थनार्थ केला जाण्याचें नव स्पष्ट केलें आहे. परंतु त्या भयाचें त्यांनी केलेलें निरसन मात्र समाधानकारक नाहीं. याचें अधिक विवेचन पुढें शिक्षाच्या प्रकरणात केलें आहे.

(आसक्तिरहित) परंतु (पापपुण्यविषयक) अज्ञानावर आधारलेला असू शकतो. याशिवाय तो स्वत.विषयीं असू शकतो किंवा इतर कोणाविषयीं असू शकतो. आणि शेवटीं हा शोक नैसर्गिक प्रकारें प्राप्त होणाऱ्या जराव्याधि इत्यादिकांनीं युक्त मृत्यूविषयीं असू शकतो, किंवा सहेतुक ओढवून आणलेल्या हत्येबद्दल असू शकतो. यातले मुख्य प्रकार पुढील कोष्टकात दर्शविले आहेत :





आता यांचें क्रमशः स्पष्टीकरण करू.

(१) या विश्वात प्राप्त होणाऱ्या सुखाविषयीं कामासक्त अशा मनुष्याला स्वत.च्या मरणाच्या कल्पनेनें उत्पन्न होणारा हा शोक होय. सर्वसाधारण व्यक्तीच्या ठायीं हा बहुधा नेहमींच दृष्टोत्पत्तीस येतो.

(२) स्वतःच्या जीवनात उपरोक्त प्रकारची आसक्ति नसली, तरी मी मेल्यास माझ्या हातून होणारें अमुक एक चांगलें कार्य बंद पडेल या कल्पनेनें होणारा शोक. हा कर्तृत्वाहंकाररूपी अज्ञानावर आधारभूत असतो.

(३) आप्तस्वकीयस्वजनांविषयीं लौकिक आसक्ति किंवा ममत्व भावनेनें व्याप्त होऊन त्यांच्या नैसर्गिक मृत्यूच्या कल्पनेनें होणारा शोक. हा प्रकारहि सर्वसाधारण व्यक्तींच्या ठायीं नेहमींच आढळतो.

(४) कोणाच्या हत्येच्या कल्पनेनें परंतु उपरोक्त आसक्तिग्रस्ततेमुळेंच उत्पन्न होणारा शोक या सदरांत पडेल. श्री. मावे यांच्या कथेंतील न्यायाधीशाचा शोक अशा प्रकारचा होय.

(५) ज्यावेळेस कोणा व्यक्तीची हत्या वस्तुतः न्याय्य, अपरिहार्य व धर्मसंगत असेल त्यावेळीं, त्या व्यक्तीविषयीं आसक्ति किंवा ममता मनांत नसताहि, नीतिअनीतीविषयींच्या तात्त्विक स्वरूपाविषयीं मनांत कांहीं घोटाळा उत्पन्न होऊन, ती हत्या पापस्वरूप व त्याज्य आहे असें अज्ञानामुळें वाटूं लागतें, त्यावेळीं त्या हत्येच्या कल्पनेनें होणारा शोक या प्रकारचा असतो. शत्रुपक्षीय स्वजनांच्या हत्येच्या कल्पनेनें अर्जुनास युद्धारंभीं व धर्मराजास युद्धोत्तर झालेला शोक हीं या प्रकाराचीं उदाहरणें होत !

(६) लौकिक जीवनांत प्राप्त होणाऱ्या शरीरव्याधि, द्रव्यहानि, मनुष्यहानि, अपमान, इत्यादि दुःखांनीं त्रस्त होऊन मनुष्याला स्वतःचा जीव नकोसा होतो, स्वतःच्या जिवंत राहण्याचाच त्याला शोक होऊं लागतो, तेव्हां त्याची मनःस्थिति या प्रकारची असते. असा मनुष्य सकामभावनेनें आत्महत्येची इच्छा करूं लागतो.

(७) वरील प्रकारच्या लौकिक दुःखभारानें नव्हे, पण स्वतःच्या हातून कांहींतरी पातक घडलें आहे या कल्पनेनें मनुष्य स्वतःच्या जीवितानें दुःखित होतो व त्याचा अंत करूं पाहतो तेव्हां त्याचा शोक या कोटींचा असतो. ही पातककल्पना मैत्रेयप्रमाणें वास्तव असूं शकेल किंवा अर्जुन युधिष्ठिराप्रमाणें अवास्तवहि असूं शकेल. परंतु ती कशीहि असली तरी या कारणासाठीं जीविताचा अंत करूं पाहणें हें निंद्य होय व पंडित तो मार्ग स्वीकारीत नाहींत. हातून खरोखरच पाप घडलें असेल तर केवळ जीविताचा अनैसर्गिक अंत

केल्यानें त्याच्या परिणामातून मुक्तता होणार नाहीं; आणि ह्यातून वस्तुतः पाप झालें नसेल तर तसा भ्रम करू पाहणें हें उघडच त्याज्य होय!

(८) द्वेषानें, मत्सरानें, लोभानें, क्रोधानें, अन्य एखादी जिवंत व्यक्ति मरावी असें वाटू लागून तिच्या जीवितत्वाबद्दल जेव्हां कोणी मनुष्य दुःख मानू लागतो, तेव्हां तो शोक या सदरात पडेल. सर्वसाधारण खुनी माणूस याच मनोभूमिकेनें ग्रस्त होऊन आपल्या शत्रूच्या जीवितनाशास उद्युक्त होत असतो. हा इतराच्या अगतासुत्वाबद्दल वाटणारा स्वार्थप्रेरित सकाम शोक होय.

(९) स्वतःच्या वैयक्तिक स्वार्थाचा संबंध नसताहि, तात्त्विक नीति अनीतिविषयक घोटाळ्यानें जेव्हां एखाद्यास अन्य कोणाचें जिवंत राहणें अनिष्ट वाटून त्याच्या मृत्यूची तो आकांक्षा धरू लागतो, व स्वतःचा प्राणहि धोक्यात घालून तो निःस्वार्थ पण चुकीच्या भूमिकेवरून त्या अन्याच्या प्राणनाशाचा उपाय अवलंबू चाहतो, तेव्हां ती मनःस्थिति या शेवटच्या प्रकारात मोडते. तत्त्वांध व धर्मांध होऊन अयोग्य हत्या करणाऱ्यांचीं कृत्यें हीं या प्रकारचीं उदाहरणें होत!

वरील स्पष्टीकरणावरून सर्वसाधारण अज्ञ मनुष्य गतासूप्रमाणेंच अगतासू विषयींहि कसा शोक करू शकतो हें ध्यानात येईल असें वाटतें. पंडित म्हणजे ज्ञानी मनुष्य या उभयविध शोकांपासून अलिप्त असतो. धर्मपालनार्थ कोणाचा (स्वतःचा किंवा इतराचा) मृत्यु अपरिहार्य व आवश्यक असेल तर त्याबद्दल तो शोक करीत नाहीं; व तसा नसेल तेथें केवळ स्वार्थामुळें किंवा अज्ञानामुळें तो कोणाच्या (स्वतःच्या किंवा इतराच्या) जीवित राहण्यानेंहि दुःखी होत नाहीं. वरील श्लोकाच्या उत्तरार्धाचा हा अर्थ आहे. धर्मपालनार्थ मृत्यु अत्यंत आवश्यक व अपरिहार्य असेल तेथें तो दुःखहीन अंतःकरणानें सहन करावा; आणि तसें नसेल तेथें जीवनाला त्याच दुःखहीन मनःस्थितीनें नैसर्गिक रीत्या मृत्यु येईपावेतो सहन करीत राहावें.[1]

[1] पाहा शान्तिपर्व (२४५ १५) नाभिनन्देत मरणं नाभिनन्देत जीवितम्। कालमेव प्रतीक्षेत निदेशं भृतको यथा ॥ [मरणाचें अभिनंदन करूं नये, व जीविताचें (हि) अभिनंदन करूं नये ज्याप्रमाणे चाकर स्वामीच्या आज्ञेची प्रतीक्षा करितो, त्याप्रमाणे काळाची (स्थिर चित्तानें) प्रतीक्षा करीत राहावें.]

अर्जुनाचा विशिष्ट शोक

आता उपरोक्त श्लोकाच्या पूर्वार्धाचा विचार करू. उत्तरार्धात सांगितलेला पांडित्याचा नियम पूर्वार्धातील अर्जुनाच्या विशिष्ट परिस्थितीपेक्षा साहजिकच अधिक व्यापक असून वाचकाचें लक्ष या गोष्टीकडे आम्ही वर वेधलेंच आहे. पूर्वार्ध स्पष्टपणें अर्जुनालाच उद्देशून आहे. उत्तरार्धात पंडित जे करीत नाहींत (व अर्थातच अज्ञ करितात) असे शोकाचे विविध प्रकार साकल्याने अभिप्रेत असले, तरी तेवढ्यावरून अज्ञानी अर्जुनाचे ठायीं ते सर्वच प्रकार दृग्गोचर झाले होते असें अनुमान चुकीचें ठरेल.[1] वरील शोकप्रकारांपैकीं दोहोंचाच अर्जुनाच्या मनःस्थितीशीं संबंध आहे; ते म्हणजे पाचवा व सातवा हे होत. गतासूंबद्दल त्याला पाचव्या प्रकारचा व अगतासूंबद्दल सातव्या प्रकारचा शोक वाटत होता. स्वतःच्या हातून या दुष्ट स्वजनांची होणारी हत्या ही त्याला पापस्वरूप व म्हणून शोकप्रद घटना वाटत होती. व अशी हत्या आपल्या हातून झाल्यास स्वतः जिवंतहि राहू नये हें जे त्याला वाटत होतें, तो त्याचा (स्वतःच्या) अगतासूबद्दलचा अज्ञानजन्य शोक होता. गीताकारांनीं या प्रारंभीच्याच श्लोकांत उल्लेखिलेल्या अगतासुविषयक शोकाचा संबंध अर्जुनाच्या पुढील उद्गारांशीं आहे हें लक्षांत घेतलें म्हणजे या शब्दप्रयोगाच्या प्रयोजनाविषयीं कुतूहल वाटणार नाहीं :—

> किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ १-३२ ॥
> एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ॥ १-३५ ॥
>
> यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः
> धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ १-४६ ॥
>
> यानेव हत्वा न जिजीविषामः तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥२-६॥

यात अर्जुनाचा जो स्वतःच्या जीविताविषयींचाच उद्वेग व्यक्त झाला आहे त्याचा निषेध श्रीकृष्णानें वरील श्लोकातील 'अगतासून्' शब्दाच्या द्वारें केला आहे !

---

१ उत्तरार्धाचा संबंध सर्व 'मृतान्'शीं असला, तरी पूर्वार्धाचा फक्त 'हतान्' प्रकारच्या 'मृतान्'शींच आहे. अहत अशा मृतांबद्दल अर्जुनाचा शोक नव्हता. सर्व हत हे मृत असले तरी सर्व मृत हत नसतात हें उघडच आहे.

श्रीशंकराचार्यांचा गैरसमज

याप्रमाणे अर्जुनाचा अगतासुविषयक शोक सातव्या प्रकारचा व गतासुविषयक पाचव्या प्रकारचा असताना, भाष्यकार विनाकारणच त्याच्यावर उपरोक्त तिसऱ्या प्रकारच्या शोकाचा आरोप करीत असतात. या युद्धात या स्वजनांच्या होणाऱ्या मृत्यूच्या कल्पनेने अर्जुन ममताग्रस्त होऊन शोक करीत होता असा आरोप त्याच्यावर अनेक प्रसंगी केला जातो. उदाहरणार्थ, श्रीशंकराचार्यांचे एतत्संबंधी भाष्य पाहा : " अशोच्यानित्यादि। न शोच्या अशोच्या भीष्मद्रोणादयः सद्वृत्तत्वात्परमार्थरूपेण च नित्यत्वात्, तानशोच्यानन्वशोचोऽनुशोचितवानसि ते म्रियन्ते मन्निमित्तमहं तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि राज्यसुखादिनेति..." (अर्थः ' अशोच्यान् ' पासून सुरू होणाऱ्या श्लोकाचें स्पष्टीकरण असे. भीष्मद्रोणादि अशोच्य आहेत, म्हणजे त्याचेविषयीं शोक करणें उचित नाहीं; कारण ते सद्वर्तनी असून शिवाय परमार्थ दृष्टीनें (आत्मतत्त्वविचारानें) नित्य आहेत, पण असे असतांहि त्या अशोच्यांचा तू शोक करीत आहेस का, ' ते माझ्यामुळें मरणार असून, त्यांच्या विना मी राज्यसुखादि घेऊन काय करू ? ')

या विवरणात व्यक्त झालेला अर्जुनमानसविषयक दृष्टिकोन योग्य आहे असे आम्हास वाटत नाहीं. ' तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि ' हे उद्गार ममता निदर्शक आहेत परंतु अर्जुनाचें असें म्हणणे नाहीं. या स्वजनांविना मला विश्व शून्य भासेल, जीवनात आनंद वाटणार नाहीं, हा त्याचा आशय नसून, यांची मीं माझ्या हातानें हत्या केल्यास त्या पापभारानें मला जगणें नकोसें होईल ही त्याच्या शोकाची भूमिका आहे. याचें विस्तृत विवेचन मागें केलेंच आहे. शिवाय " ते म्रियन्ते मन्निमित्तम्" ही शब्दयोजनाहि संदिग्ध असून हिच्या व्याप्तींत उभयपक्षीय स्वजन येऊ शकतात. परंतु अर्जुनाचा शोक मुख्यतः शत्रुपक्षीय स्वजनांविषयींच असून तो ' ते मरतील (म्रियन्ते)' येवढ्यासाठींच नसून माझ्या हातून ते मारले जातील यासाठीं होता. या दृष्टीनें ज्ञानेश्वरींतील या श्लोकार्धावरील भाष्य समुचित आहे. त्यात अर्जुनाचा शोक केवळ स्वजनमृत्यूविषयीं नसून स्वजनहत्येबद्दल होता हा मुद्दा योग्य प्रकारें व्यक्त झालेला आहे ज्ञानेश्वर म्हणतात : " तू जाणता जरि म्हणविसी। तरी नेणिवें न सांडिसी। आणि शिकों म्हणों तरि बोलसी। तू चि बहुत ॥...तू

भ्रमलेपणें अहंकृती। यया धातु न धरिसि चित्तीं। तरि सांगे काइ हे होंती। चिरंतन॥ कि तूं एकु वधिता। आणि सकळ लोकु हा मरता। ऐसी भ्रांति झणें चित्ता। येयों देसी॥ हें अनादिसिद्ध आघवें। होत जात स्वभावें। तरि तुवां का शोचावें। सांगे मज॥ परि मूर्खपणें नेणसि। न चिंतावें तें चिंतिसि। आणि तूं चि नीति सांगसि। आम्हांप्रति.॥"

आचार्यांच्या वरील भाष्याविरुद्ध आणखी एक महत्त्वाचे आक्षेपस्थल म्हणजे 'अशोच्य' शब्दाच त्याचें स्पष्टीकरण हें होय. अर्जुनाचा शोक केवळ स्वजनमृत्युजन्य वियोगार्थ होता ही भूमिका धारण केली म्हणजे "अशोच्य" शब्दाचा अर्थ भीष्मद्रोणादि व्यक्ति असा करणें ओघानेंच प्राप्त होतें. परंतु असा अर्थ घेतल्यास या व्यक्ति 'अशोच्य' का असा प्रश्न उपस्थित होतो. याच्या उत्तरात आचार्य म्हणतात कीं, ते सद्वर्तनी असून शिवाय परमार्थतः नित्य आहेत म्हणून त्याचेविषयीं (म्हणजे त्यांच्या मृत्यूविषयीं) शोक करणें उचित नाहीं. परंतु यावर शंका अशी कीं, अर्जुनाचा शोक केवळ भीष्म व द्रोण या दोघांचच व्यक्तींशीं संबंधित नव्हता. त्या शोकाच्या कक्षेत धार्तराष्ट्रादि शत्रुपक्षीय सारेच स्वजन येत होते. पण मग दुर्योधनादि धार्तराष्ट्रानाहि 'सद्वृत्तित्वा'चे शिफारसपत्र कसें दिलें जाऊ शकेल? अर्जुनानें तर त्याना आततायी व दुर्बुद्धि असें म्हटलेंच आहे; पण स्वतः श्रीकृष्णाचेंहि त्याचे-विषयींचें मत याहून भिन्न असेलसें वाटत नाहीं. पांडवाच्या दृष्टीनें हें युद्ध म्हणजे आवश्यक असें "धर्मयुद्ध" आहे असें म्हणण्यातच या शत्रुपक्षीय धार्तराष्ट्रांबद्दल—इतकेंच नव्हे तर खुद्द भीष्मद्रोणाबद्दलहि—श्रीकृष्णाचा मत काय होता हें उघड होतें! शिवाय आणखी असें पाहा कीं, या व्यक्तींना 'सद्वृत्त' मानलें तर यांचा वध, अगर केवळ मृत्यूदेखील, शोच्यच ठरेल, अशोच्य नव्हे! याना दुर्वृत्त मानलें तरच यांचा मृत्यु अशोच्य मानण्यास काहींसें समर्थन प्राप्त होऊ शकेल!

'अशोच्य' म्हणजे कोण? व्यक्ति नव्हे, प्रसंग!

यासाठीं उपरोक्त श्लोकांत 'अशोच्य' म्हणजे भीष्मद्रोणादि 'व्यक्ति' असा अर्थ घेणंच चूक आहे. अर्जुनाचा शोक व्यक्तींसाठीं म्हणजे केवळ त्यांच्या मृत्यूसाठीं व वियोगासाठीं मुख्यतः नव्हताच. 'अशोच्य' या शब्दांत गीता-कारांचा आशय 'वधकृत्य' असा आहे. भीष्मद्रोणादिकांना वध करण्याचा

प्रसंग स्वतःवर प्राप्त झाला म्हणून अर्जुन शोक करीत होता. आपल्या हातून तो वध होऊ नये एतदर्थ त्याची सारी तळमळ होती. म्हणून 'अशोच्या नन्वशोचस्त्वं' याचा अर्थ "तू अशोच्य व्यक्तींबद्दल शोक करीत आहेस" असा न करिता, "तू अशोच्य गोष्टींबद्दल, कृत्याबद्दल, प्रसंगाबद्दल अथवा घटनाबद्दल शोक करीत आहेस" असा करणें युक्त आहे. या अशोच्य गोष्टी म्हणजे धर्मयुद्धात समोर उपस्थित झालेल्या आततायी अन्यायी शत्रूच्या हत्या, व या हत्या केल्यानंतर स्वतःचें जिवत असणे. या अशोच्य गोष्टींचेंच स्पष्टीकरण म्हणून उत्तरार्धात 'गतासूनगतासूंश्च' असें म्हटलें असून याचें विवरण आम्हीं आताच वर केलेलें आहे. 'अशोच्य' शब्दाचा हा असा अर्थ केला म्हणजे ते शत्रू सद्वर्तनी असण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाहीं; किंबहुना ते जितके दुर्वर्तनी तितकीच त्याची हत्या अशोच्य ठरते, व त्याचबरोबर कर्तव्यार्थ ती हत्या करणाऱ्याचें स्वतःचें जीवितहि अशोच्य ठरतें. या शत्रूचेहि मूळ शुद्ध आत्मे परमार्थतः नित्य असून त्याचा वध कधींच होत नाहीं हे दुसरें समर्थन अर्थात उपलब्ध आहेच. परंतु हें दुसरें समर्थन केव्हाहि पहिल्या समर्थनाहून वेगळ करिता कामा नये; तसें केल्यास श्री. महादेव देसाईंनीं व्यक्त केलेल्या भयास अनुसरून खुनास (व आत्महत्येस) प्रोत्साहन मिळण्याचा संभव राहील[1]!

अर्जुनाचा भीषण शोक, त्याच्या हृदयाला व्यापून टाकणारी आत्म-क्लैव, त्याच्या बुद्धीला आलेलें कार्पण्य, या गोष्टींचा उगम केवळ लौकिक आप्तमम तेत, कौरवाच्या संभाव्य मृत्यूच्या व वियोगाच्या कल्पनेंत नसून, त्या स्वजनवधात अर्जुनाच्या 'श्रुतिविप्रतिपन्न' दृष्टीला दिसणाऱ्या पापाच्या व मोक्षहानीच्या भयात होता, हें वरील विवेचनावरून वाचकांना स्पष्ट कळून येईल असें वाटतें. याकरितां काम-मोह विषयक चर्चेच्या एका थोड्याशा निराळ्या अंगाकडे आता वळू.

अर्जुनाच्या ठायीं कामक्रोध पाहण्याचा श्री विनोबांचा आग्रह!

मोह हा नेहमीं कामापासूनच उद्भवत असतो हा आग्रह जसा चूक आहे,

1 गीतोपदेशाच्या प्रवेशद्वारींच असणाऱ्या या महत्त्वाच्या श्लोकाचा अर्थ वधाऐवजी मृत्यूस अनुलक्षून लावल्यानें एकदर गीतातात्पर्यनिर्णयावर कसा परिणाम होतो त पुढें उत्तरखंडात दर्शविले आहे.

तसाच काम हा नेहमींच क्रोधांत व मोहात परिणत होतो हा आग्रहहि अयोग्य आहे. दुसऱ्या अध्यायातील—

> ध्यायतो विषयान्पुंसः संगस्तेषूपजायते
> संगात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ २-६२ ॥
>
> क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः
> स्मृतिभ्रंशाद्‌बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥२-६३॥

या सुप्रसिद्ध श्लोकाची चर्चा करिताना श्री. विनोबा भावे म्हणतात: "......या कामातून पुढें, गीता म्हणते, क्रोध उत्पन्न होतो. 'कामात् क्रोधोऽभिजायते.' येथें जरा अडचण वाटते. विचारकाचा या ठिकाणीं पचिता झालेला दिसतो. कामांतून क्रोध कसा उत्पन्न होतो, हा प्रश्न विकट झाला आहे......शंकराचार्यांनी भाष्यात "कामात् कुतश्चित् प्रतिहतात् क्रोधः अभिजायते" अशी तोड काढली आहे. काम प्रतिहत झाला म्हणजे त्यातून क्रोध उत्पन्न होतो, असें त्याचें म्हणणें. पण तो प्रतिहत होऊं न देण्याची युक्ति साधली म्हणजे मग कामातून क्रोध उत्पन्न होणार नाहीं. म्हणजे कामातून क्रोध उत्पन्न होतो हें वाक्य नेहमींकरता खरें ठरत नाहीं......म्हणून गांधीजींनी यावर एक युक्ति काढली आहे. "काम हा कधीं पुरा होतच नाहीं" अशी त्यांची टीप आहे......गांधीजींची युक्ति सामान्यतः बिनतोड वाटते. पण शंकराचार्यांची युक्ति आणि ही युक्ति जवळ जवळ सारखी च आहे. कामनेला अंत नाहीं, तेव्हा तिला कोठून तरी अडथळा व्हायचाच. तो झाला कीं क्रोध आला च, असा शंकराचार्यांचा भाव......पण तेवढ्यानें पचितींतून सुटका नाहीं. समजा, एखाद्यानें बाह्य परिस्थिति आपल्या कामनेला अनुकूल जमवून घेतली, अथवा जरूर तर कामना तदनुकूल करून घेतली, तर क्रोधाला अवकाश कसा राहील?...म्हणजे कामांतून क्रोध उत्पन्न होतो या वाक्याला बाध आला च. यावर नाथांनी भागवतांत निराळी च कोटि केली आहे. ते म्हणतात, "काम हा एक अपुरा तरी राहील, किंवा पुरा तरी होईल. अपुरा राहील, तर त्यातून क्रोध उत्पन्न होईल; पुरा झाला, तरी तो लोभाला जन्म देईल. म्हणून क्रोध शब्दाचा अर्थ क्रोध व लोभ असा व्यापक करावा." पुढें संमोह उत्पन्न व्हावयाचा तो क्रोधातून होईल किंवा लोभातून

होईल. नरकाचीं तीन द्वारें सांगताना गीतेनें हि काम व क्रोध यांच्या जोडीला लोभ घातलेला च आहे. कामातून क्रोध व लोभ उत्पन्न होतात अशी अनुभूति तर आहे च." ('स्थितप्रज्ञदर्शन' पृ ७९-८२, जा. ठ. आ) परंतु यापैकीं एकही युक्ति श्री. भावे याना पसत नाहीं ! म्हणून ते पुढें म्हणतात: "पण हा प्रश्न सोडविण्याचा मार्ग वास्तविक वेगळा च आहे. येथील 'क्रोध' शब्द विशेष अर्थाचा आहे, हें ओळखण्याची गरज आहे. विषयाचा ध्यास लागला, कीं सग उत्पन्न होतो. 'सग' म्हणजे विषय साकारणें. नंतर तो कान्त, कमनीय म्हणजे हवासा वाटतो. हा काम. यांतून क्रोध अवश्यं भावी म्हटला आहे केव्हां केव्हां उत्पन्न होतो, असें नाहीं म्हटलें. म्हणून येथील क्रोध शब्द सामान्य अर्थाचा नाहीं. क्रोध म्हणजे संताप, चीड असा नेहमींचा स्थूल अर्थ येथें नसून चित्ताचें चलन अथवा क्षोभ असा अर्थ आहे. 'क्रुध' धातूचा मूळ अर्थ तौलनिक भाषा-शास्त्राप्रमाणें क्षोभ, खळबळ असाच आहे काम उत्पन्न होताच मनाची स्वस्थता ढळते. मनात अप्रसन्नता उत्पन्न होते. काम पुरा होवो अथवा न होवो, तो उत्पन्न होता च चित्ताची समता नाहींशी होते...मनाची चलबिचल होते, अशांति, तळमळ वाटू लागत, क्षोभ होतो. हा च येथे क्रोध म्हणावयाचा. कामनेनें चित्ताचें जें स्पंदन होतें त येथें क्रोध शब्दानें लक्ष्य आहे... क्रोधानें मनाला मूढता येते. 'क्रोधात् भवति संमोहः'.. मोह म्हणजे बुद्धीची सारी शक्ति नाहींशी होणें, असा अर्थ नाही घ्यायचा बुद्धीची प्रखरता जाऊन ती बोथट होणें म्हणजे च मूढता येणें होय अशा स्थितींत माणसाचा कर्तव्यनिर्णय गडबडतो. हा संमोह" (सदर पृ. ८२ ८७. जाड टसा आमचा)

शब्दांची असमर्थनीय ओढाताण

क्रोध शब्दाचा मुद्दाम आडवळणात जाऊन केवळ सर्वसाधारण मनःक्षोभ असा अतिव्याप्तिपूर्ण अर्थ करण्याचा हा इतका अट्टाहास श्री. भावे का करीत आहेत याचें मर्म वाचकांच्या ध्यानात आलेंच असेल. कामापासून क्रोध व क्रोधापासून मोह हा एकच मार्ग त्यांच्या दृष्टीसमोर आहे, व या एकाच साच्यात त्याना अर्जुनाचा मोह बसवावयाचा आहे. अर्थातच् त्याशीं अर्जुनाच्या ठायीं प्रथम काम शोधला पाहिजे व नंतर कसेंहि करून क्रोधहि कल्पिलाच पाहिजे ! कामाची वासलात श्री. भावे अर्जुनमानसातील तथाकथित

याच्या परस्परसंबंधाविषयीं व अर्जुनाच्या तद्विषयक मनःस्थितीविषयीं जीं अनेकविध घोटाळ्याचीं मतें प्रचलित आहेत त्यापैकीं हें एक मासलेवाईक उदाहरण होय! श्री. विनोबा यांच्या उपरोक्त विचारसरणीच्या मुळाशीं तीन मुख्य प्रमेयें आहेत. एक, कामातूनच (क्रोधमार्गें) मोह उत्पन्न होऊं शकतो, मोहोत्पत्तीची मानसशास्त्रदृष्ट्या अन्य उपपत्ति शक्य नाहीं. दुसरें, कामातून नेहमींच क्रोध व त्यातून नेहमींच मोह उत्पन्न होत असतो; एकदा काम उत्पन्न झाला कीं क्रोधमोहाला जन्म दिल्याशिवाय त्याचा विराम शक्य नाहीं, निर्मोही क्रोध व निर्मोही अक्रोधी काम अस्तित्वात येणें अशक्य होय. आणि तिसरें प्रमेय म्हणजे अर्जुनाचा मोह या अशा प्रकारचाच होता.

वस्तुतः हे तीनहि ग्रह सदोष आहेत. यातील पहिल्या प्रमेयाचा ऊहापोह पूर्वीच्या प्रकरणात झालेलाच आहे. कामाव्यतिरिक्तहि मोह शक्य आहे हें तेथें सविस्तर दाखविलें आहे. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, दुसऱ्या अध्यायातील उपरोक्त दोन श्लोकात गीताकार कामवासनेचे सर्वसामान्य दुष्परिणाम दाखवीत आहेत; मोहाचे संभाव्य उगम दर्शविण्याचा त्याचा तेथें उद्देश नाहीं. त्यामुळें मोहाचा केवळ तोच एकमेव मार्ग आहे असा गीताकाराचा आशय समजणें चूक आहे.

गीताकाराच्या मतें कामक्रोधजन्य हा एकच मोहाचा प्रकार नसून अन्य प्रकारहि त्याला मान्य आहेत हें पाहिलें म्हणजे अर्जुनाच्या मोहाला जबरदस्तीनें त्याच एका साच्यात बसविण्याच्या प्रयत्नाची आवश्यकताच उरत नाहीं. परंतु हा विचार बाजूस सारला तरी अर्जुनाच्या ठायीं काम व क्रोध होते तरी कोठें? ज्या आत्मममतेला श्री. भावे कामाच्या स्थानीं मानूं चाहतात, ती अर्जुनाच्या मोहाच्या मुळाशीं नव्हतीच हें दहाव्या व अकराव्या प्रकरणात आपण पाहिलेंच आहे. आणि क्रोधाविषयीं बोलावयाचें झाल्यास अर्जुनाला "स्थूल अर्थानें क्रोध आलेला नव्हता. तो काही रागावला किंवा संतापला नव्हता" हें श्री. भावे स्वतःच मान्य करीत आहेत. पण तरी कसेंही करून अर्जुनावर क्रोधाचा आरोप करण्यासाठींच ना क्रोध शब्दाची उपरोक्त ओढाताण? क्रोधांत क्षुब्धता असेल पण म्हणून क्रोध म्हणजेच क्षुब्धता असा आग्रह मुळात कसा टरेल? प्रत्यक्ष गीतेंतच क्रोध शब्द किती तरी वेळां आलेला आहे. क्षुब्धता व क्रोध यांना समानार्थी मानावयाचें ठरविलें तर

भयातहि अशी क्षुब्धता असते, लोभातहि असते, मत्सरातहि असते, मदामर्षेहि असते, त्याची काय वाट? का या सर्वांनाच 'क्रोध' हें एकच नामाभिधान द्यावयाचें?[1] बरें, तेंहि एकवेळ मान्य केलें असतें; पण मग गीतेंत 'वीतरागभयक्रोधः' असा प्रत्यक्ष स्थितप्रज्ञवर्णनांतच जो शब्दप्रयोग आहे त्याचा नीट अर्थ कसा लावावयाचा?

क्रोध म्हणजे विषाद नव्हे!

पण याच्याहि पुढें जाऊन अर्जुनाला झालेला विषाद म्हणजेच क्रोध असें जेव्हा श्री. भावे म्हणतात तेव्हा तर तें विशेषच अट्टाहासनिदर्शक वाटतें! शोक व क्रोध हे गीतेच्या दृष्टीनें पर्याय मानावेत असें ते म्हणत आहेत! त्याचा एतत्संबंधी युक्तिवाद पुढीलप्रमाणें मांडून दाखविता येईल—

विषादाचें स्वरूप प्रसन्नताविरोधी आहे.
क्रोधाचेंहि स्वरूप प्रसन्नताविरोधी आहे.

∴ क्रोध म्हणजेच विषाद होय.

परंतु या अनुमानात उघडच हेत्वाभास आहे.[2] राम हा रावणाचा शत्रु होय,

---

1 या सर्वसाधारण मानसिक क्षुब्धावस्थेसाठी महाभारतकारांनी 'संताप' हा शब्द वापरलेला आहे. उदाहरणार्थ शांतिपर्व, अध्याय २९-२, मध्यें अर्जुनानें युधिष्ठिरास उद्देशून 'शोकाभिसंतप्त' (शोकानें हृदयाचा संताप झालेला) असें म्हटलें आहे. शांतिपर्व, अध्याय २७-१२ व २२-११ यांत याच क्षुब्ध मानसावस्थेला 'ज्वर' असें संबोधिलें आहे. खुद्द गीतेंतहि श्लोक ३-३० मध्यें श्रीकृष्णानें 'युध्यस्व विगतज्वरः' असा आदेश अर्जुनास दिला आहे. तसेंच शांतिपर्व २२-९ मध्येंहि युधिष्ठिराच्या विषादाला 'सन्तापज शोक' असें म्हटलें आहे. या 'संताप' शब्दाहून 'क्रोध' शब्द भिन्न आहे क्रोध ही एक विशिष्ट भावना (विकार) आहे. संताप म्हणजे कोणत्याहि मन स्थितीचा अतिरेक झाला असतां, भावनावश निर्माण झाला असता, मनाची होणारी क्षुब्धता होय. 'क्रोध' शब्दाचा आंग्ल पर्याय Anger म्हटला, तर संतापाचा पर्याय (Emotional) Excitement असा होऊं शकेल. महाभारतकारांनी विशिष्ट भावनांच्या यादींत ('काम, क्रोध, हर्ष, भय, शोक, प्रीति, मद, मत्सर, इत्यादींच्या समवेत) 'संतापाचा' समावेश केलेला नाहीं, आणि विषाद वर्णन करतांना 'क्रोध' शब्द वापरलेला नाहीं.

2 आंग्ल तर्कशास्त्रानुसार हा Fallacy of the non-distribution of the middle term या प्रकार ठरेल!

व लक्ष्मणहि रावणाचा शत्रु होय, एतदर्थ लक्ष्मण व राम याना एकच मानावें; किंवा मिठाची चव शर्करा-विरोधी आहे, व तिखटाचीहि शर्करा-विरोधी आहे, म्हणून मिठाला तिखटाचा पर्याय मानावें असें म्हणण्याइतकेंच वरील अनुमान युक्तिसंगत ठरेल! वस्तुतः क्रोध व विषाद या भावना भिन्न आहेत हें तर खरेंच; परंतु त्याशिवाय गीताकारानीं तर स्वतःच त्या दोषात भेद घालून दिला आहे. क्रोध हा रजोगुणसमुद्भव आहे (श्लोक ३-३७), तर विषाद हा तमोगुणाचा प्रकार आहे (श्लोक १८-२८ व ३५). याशिवाय लोभाला रजामध्यें तर भय व मद याना तमात गणलें आहे. विषाद व क्रोध याचीं लक्षणे भिन्न भिन्न असून, अर्जुनाचे ठायीं गीतोपदेशसमयीं क्रोधाचें अस्तित्व कोणत्याहि सयुक्तिक प्रकारें पाहता येईलसें वाटत नाहीं कर्तव्याकर्तव्याविषयीं सभ्रम हें मोहाचें सर्वसामान्य स्वरूप स्थितप्रज्ञप्रकरणातील उपरोक्त दोन श्लोकातहि गृहीत धरलें पाहिजे हें मान्य केलें, तरी मोहोत्पत्तीचा जो एक विशिष्ट प्रकार तेथें वर्णिला आहे त्याचा आरोप अर्जुनावर करण्याचा आग्रह मात्र बरोबर ठरत नाहीं आणि यासाठींच, त्या दोन श्लोकात 'क्रोधातून मोह उत्पन्न होत असतो' असे म्हटलें आहे व अर्जुनाचे ठायीं तर क्रोधाऐवजीं विषाद दिसत आहे, म्हणून या दोषाचा समन्वय साधून "अर्थात् विषाद आणि क्रोध हे गीतेच्या दृष्टीनें पर्यायच दिसतात" असा तर्क युक्तिसगत नाहीं व आवश्यकहि नाहीं।[1]

कामांतून क्रोध व मोह हे अवश्यंभावी आहेत काय ?

शेवटीं, कामातून क्रोधोत्पत्ति अवश्यभावी आहे या श्री. भावे याच्या समजुतीशींहि आम्ही सहमत नाहीं. वरील उताऱ्यात त्यानीं यासंबंधात आचार्यांचें, महात्मा गांधींचें, व एकनाथ महाराजांचें मत उल्लेखून नतर आपलें स्वतःचेंहि दिलें आहे. आम्हाला तीं पूर्वोक्त मतेंच सयुक्तिक वाटतात. काम प्रतिहत झाला, त्याला अडथळा आला, तर तो क्रोध उत्पन्न करितो,

१ अर्जुनाच्या मोहाचा उगम खरोखरच कामक्रोधात असता तर गीतोपदेशाच्या अखेरीस श्लोक १८-७२ व ७३ मध्यें श्रीकृष्णानें अर्जुनास विचारलेल्या प्रश्नात व अर्जुनाच्या उत्तरात कामक्रोधाचा उल्लेख आला नसता काय? 'तुझा मोह नष्ट झाला ना?' इतकेंच केवळ वरवर न विचारतां, मूळ कारणावरच हात घालून 'तुझा काम-क्रोध नष्ट झाला ना?' असें श्रीकृष्णानें विचारलें असतें.

येन्हवी नाहीं, हें शंकराचार्यांचें म्हणणें रास्त आहे. तसेच, त्याला अडथळा न येता, अनुकूल परिस्थितीची त्याला जोड मिळत गेल्यास, क्रोधाऐवजी लोभ प्रकट होईल हे नाथाचें म्हणणेंहि योग्य व गीतेस धरून आहे. कामाचा क्रोधाशीं व लोभाशीं संबंध गीताकारानीं दर्शविला आहे. अर्जुनाच्या ठायीं येनकेनप्रकारेण क्रोधाचा आरोप करण्याची आवश्यकता श्री. विनोबाना वाटली नसती, तर त्यानींहि या विधानाना हरकत घेतली नसती असें वाटतें. काम प्रतिहत झाला तरच क्रोधास प्रसवतो, येन्हवी नाहीं, असें म्हटल्यानें "कामात्क्रोधोऽभिजायते" या विधानाला बाधा येते ही समजूतच मुळीं अयथार्थ आहे. कामाच्या पोटीं क्रोधबीज आहे खरें, परंतु त्याच्या अभिव्यक्तीला काही एका विशिष्ट परिस्थितीची अपेक्षा असते असें मान्य केल्यानें कामापासून क्रोध उद्भवतो या सर्वसाधारण विधानावर आपत्ति येण्याचें वास्तविक कारण नाहीं. गारगोटींत अग्नि असला, किंवा तिळात तेल असलें, तरी त्याच्या अभिव्यक्तीला घर्षणक्रियेची आवश्यकता असतेच. पण म्हणून तेवढ्यामुळें गारगोटीपासून अग्नि निघतो, व तिळापासून तेल निघतें हें म्हणणें खोटें ठरत नाहीं. फार कशाला खुद्द गीतेंतच—

अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः ॥३-१४॥

[अन्नापासून प्राणी निर्माण होतात; अन्न पर्जन्यापासून निर्माण होतें.] असे अगदीं वरील धर्तीवरच उद्गार काढले असले, तरी पर्जन्य सुपीक जमिनीवर पडला तरच अन्नसंभव होईल, पण तोच रेताडावर अगर खडकावर पडला तर तसें होणार नाहीं, हें सांगें सत्य नाकारण्याचा गीताकाराचा आशय आहे असें नाहीं. साराश, 'कामात्क्रोधोऽभिजायते' असें म्हणताना गीताकारानीं कामातून "क्रोध अवश्यभावी म्हटला आहे. केव्हा केव्हा उत्पन्न होतो असें नाहीं म्हटलें. म्हणून येथील क्रोध शब्द सामान्य अर्थाचा नाहीं" हा तर्क बरोबर नव्हे.[1] पर्जन्यापासून अन्नसंभव 'केव्हा केव्हा उत्पन्न होतो असें म्हटलें

[1] पाहा कीं, 'ध्रुवं जन्म मृतस्य च' (२-२७) यात मृत्यूनंतर पुनरपि जन्म ध्रुवाप्रमाणे अटळ आहे असें म्हटलें असलें, तरी हें देखील तसें पाहिलें तर निरपवाद विधान नाहीं. या पुनर्जन्मालाहि कर्मबीजाची अपेक्षा असते. जर तेंच नष्ट झालें तर मृत्यूनंतर पुनर्जन्म प्राप्त न होता परमगति लाभेल असें गीतेंतच म्हटलें आहे: 'जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः। त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन' ४-९. 'मामुपेत्य तु कौंतेय पुनर्जन्म न विद्यते' ८-१६. शिवाय पाहा २-७२ व १३-२३.

नसलें' तरीहि योग्य भूमीवरच पर्जन्यसृष्टि अन्नसमव करू शकेल, इतरत्र नाहीं, या वस्तुस्थितीनें 'पर्जन्यादन्नसमवः' हें सर्वसाधारण विधान जसें बाधित होत नाहीं, तसेंच काम प्रतिहत झाला तरच क्रोध संभवतो ही वस्तुस्थितीहि 'कामात्क्रोधोऽभिजायते' या विधानाशीं विसंगत नाहीं.

काम हा नेहमींच अव्वलपणें क्रोधमोहाचा जनक मानला तर गीताभ्यासकावर आणखीहि एक आपत्ति येते ! काम हा निरपवाद रीत्या अनिष्ट असतो असें नाहीं. जगाच्या धारणेला काही नियमित स्वरूपात कामवासनेची आवश्यकता आहे हें पाहून, आदर्श व वास्तव याची सुंदर सांगड घालणाऱ्या गीतेंत—

बलं बलवतामस्मि कामरागविवर्जितम् ।
धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥७-११॥

[अर्जुना ! कामवासनादिच्या आसक्तिरहित असलेलें शक्तिवान पुरुषातलें बल मी आहे; (आणि तसेंच) धर्माला विरोधी नसणारा प्राण्यातला काम मी आहे.] असें जेव्हा श्रीकृष्ण म्हणतात, तेव्हा कामातहि काही इष्ट अंश आहे हें सहजच सिद्ध होतें. मात्र क्रोधात किंवा मोहात असा काही इष्टानिष्टतेचा भेद सुचविलेला नाहीं. यासाठीं धर्माला अनुसरून असलेला जो हा कामाचा अंश त्याची परिणति इतर सर्वसामान्य कामाप्रमाणें क्रोधात व मोहात होत नाहीं हें ओघानेंच प्राप्त होतें.

याप्रमाणें गीतोपदेशाला कारणीभूत होणाऱ्या त्या विलक्षण अर्जुनमोहाचें आपण येथपावेतों या पूर्वखंडात सविस्तर परीक्षण व पृथक्करण केलें. आता प्रत्यक्ष श्रीकृष्णप्रणीत नीतितत्त्वाच्या विचाराकडे वळू.

श्री.

गीतातत्त्वदर्शन

उत्तर खंड

कर्माकर्ममीमांसा

प्रकरण तेरावें

निष्कामता आणि कार्यता

धनंजय वीरश्रेष्ठ अर्जुनाच्या ज्या विशिष्ट मनःस्थितीला अनुलक्षून योगेश्वर श्रीकृष्णानें गीतामृताचा मंगल वर्षाव केला तिच्यातील शोकमोहाचें वास्तव स्वरूप काय होतें तें आपण पूर्वखंडात सविस्तर पाहिलें. कुरुक्षेत्रावरील त्या प्रत्यक्ष परिस्थितीस ध्यानात घेऊन श्रीकृष्णानें अर्जुनाच्या त्या मोहाचें निरसन कसें केलें याचेंहि दिग्दर्शन येथपावेतोंच्या विवेचनात झालें आहे. आता श्रीकृष्णाच्या गीतेतील एकंदर उपदेशातून कर्माकर्माविषयीं कोणतें सर्व-साधारण सनातन तत्त्व प्रतिपादन केलें गेलें आहे हें आपल्यास या उत्तर-

लढाव पाहावयाचें आहे. यावेळीं तूं या आततायी स्वजनांशीं युद्ध कर हा प्रत्यक्ष अर्जुनाला तात्कालिक आदेश झाला. परंतु गीतेचा संदेश इतकाच असता तर गीतेंतील संवादाला केवळ ऐतिहासिक किंवा कथानिरूपणात्मक महत्त्व प्राप्त होऊन, हल्लीं त्याला निर्विवादपणें मिळालेलें सनातन विश्वव्यापक महत्त्व आलें नसतें. अर्जुनानें जें करावयाचें तें केलें व त्याचें चरित्रहि कधींच अनंत कालाच्या उदरात समाविष्ट झालें! आजचा वाचक गीतेचा अभ्यास करितो तें केवळ अर्जुनाच्या वैयक्तिक चरित्राचें ज्ञान होण्यासाठीं नव्हे, तर स्वतःच्या जीवनसंग्रामात मार्गदर्शन मिळण्याच्या हेतूनें. यासाठीं प्रथम अर्जुनमानसमंथन केल्यानंतर, अन्य कोणतें सर्वसाधारण नीतिशास्त्रविषयक मार्गदर्शन गीताकारानीं केलें आहे याचा नीट अभ्यास करणें हें आपलें कर्तव्यच ठरतें.

कांहीं जणांचा निष्कामतेवर एकांगी भर

गीतेंत आदर्श कर्माचें वर्णन करिताना निष्कामता व निरहंकारिता या उभयस्वरूपी बुद्धिशुद्धत्वाचें महत्त्व सांगितलें असलें तरी, तेवढ्यावरून केवळ कर्त्याची वैयक्तिक बुद्धि अशा प्रकारें शुद्ध असली म्हणजे त्यानें गीताकाराचे मतें कर्माकर्माविषयीं इतर कोणताहि विचार करण्याचें कारण नाहीं असा जो कांहीं जणांचे ठायीं समज दिसून येतो तो बरोबर नाहीं. अर्जुनाच्या विशिष्ट परिस्थितीस अनुलक्षून याचें थोडेसें विवेचन मागें पूर्वखंडात आलें असून, याच मुद्याच्या पुनरुच्चारापासून उत्तरखंडास प्रारंभ करणें आम्हाला इष्ट वाटतें. कर्त्याच्या बुद्धीचें वरील प्रकारचें शुद्धत्व हेंच कर्माकर्मनिर्णयाचें एकमेव साधन आहे असें गीताकाराचें म्हणणें नाहीं. कर्त्याची बुद्धि निष्काम झाली तरीहि कोणतें कर्म करण्यायोग्य म्हणजे 'कार्य' आहे व कोणतें 'अकार्य' म्हणजे त्याज्य आहे याचा सारासारविवेक त्यानें करण्याची आवश्यकता गीताकारानीं निःसंदिग्धपणें प्रतिपादन केली आहे. परंतु मौज अशी कीं, गीतेला 'निष्कामकर्मयोग' किंवा (कर्मफलविषयक) 'अनासक्तियोग' असें संबोधू पाहणाऱ्याच्या विधानातून साहजिकच असा ध्वनि निघतो कीं, निष्कामबुद्धीनें, कर्मफलाविषयीं अनासक्तवृत्तीनें जें जें म्हणून कर्म केलें जाईल तें गीतादृष्ट्या समंत होय; मग त्या कर्माचें वास्तविक स्वरूप कसें आहे याची कर्त्यानें चिंता करण्याचें कारण नाहीं. आणि उघडपणें हें एकांगी मत स्वीकारण्यास या

भाष्यकारांनी कितीहि नकार दिला तरी त्यांच्या विचारसरणींतून हा ध्वनि इतक्या अनिवार्यपणें निघत असतो कीं, त्याचे पडसाद त्यांच्या लिखाणात सूक्ष्म दृष्टीला कोठें ना कोठें आढळल्याशिवाय रहात नाहींत !

उदाहरणार्थ, "पण 'कर्मयोग' म्हणजे केवळ कर्म नव्हे, कर्मयोग म्हणजे 'कर्म'च असला मिथ्या आरोप संन्यासमार्गीय त्यावर लादीत असतात. कर्मयोग म्हणजे 'ज्ञानमूलक, भक्तिप्रधान, विहितकर्म.'" असें एका स्थळीं (प्रास्ताविक पृ. २६) लिहिणारे 'गीतातत्त्वमंजरी'कार त्याच ग्रंथात इतरत्र म्हणतात : "गीतेच्या मतें अमुक व्यवसाय किंवा स्वधर्म योग्य आणि अमुक अयोग्य असा भेद नसून ज्यांत काम-संकल्प असेल तें अकार्य, असा द्वंद्वक असल्यानें पहिलें लक्षण 'निष्कामता' हें सांगितलें आणि दुसरें लक्षण 'आत्मज्ञानप्राप्ति' हें सांगितलें." (सदर पृ. १६८). पहिल्या उताऱ्यातला विहित-अविहित भेद दुसऱ्या उताऱ्यात अंतर्धान पावला असून, कोणतेंहि कर्म केलें तरी चालेल, फक्त तें कामसंकल्परहित असलें म्हणजे पुरे हें गीतेचें मत असल्याचें म्हटलें आहे. असाच स्वरूपाच्या दृष्टिकोनाला व्यक्त करीत महात्मा गांधी 'अनासक्तियोग'च्या प्रस्तावनेंत म्हणतात : "गीता विधि-निषेध बतलानेवाली भी नहीं है। एकके लिये जो विहित होता है, वही दूसरे के लिये निषिद्ध हो सकता है। एक काल या एक देश में जो विहित होता है, वह दूसरे काल में, दूसरे देश में निषिद्ध हो सकता है। निषिद्ध केवल फलासक्ति है, विहित है अनासक्ति." जें एका परिस्थितींत एका व्यक्तीसाठीं कार्य असेल तें अन्य परिस्थितींत किंवा अन्य व्यक्तीसाठीं अविहित असू शकतें हें खरें; पण म्हणून विहित व अविहित असा कांहीं खास भेदच नसून, गीता केवळ कर्त्याच्या मनातील फलासक्ति व फलविषयक अनासक्ति इतकाच भेद मानते, आणि निष्काम म्हणजेच विहित व सकाम म्हणजे अविहित अशा गीताकृत व्याख्या आहेत, हें म्हणणें मात्र मान्य होण्यासारखें नाहीं. सकाम व निष्काम याहून स्वतंत्र असा कार्य-अकार्य भेद गीतेनें स्पष्टपणें केला आहे. 'निषिद्ध केवळ फलासक्ति असून, अनासक्ति विहित असते' इतकेंच श्रीकृष्णाचें खरोखर मत असतें, तर अन्य कांहीं करण्याऐवजी या युद्धी तुला हें युद्धच केलें पाहिजे असा आग्रह त्यांनीं अर्जुनाला कां केला असता ! किंबहुना स्वतः अर्जुनानेंच श्लोक ३—१ मध्यें वरील शंका विचारलीहि असून श्रीकृष्णानें तिचें गीतेंत निरसन केलें आहे.

' गीतारहस्यां'तील एक दुर्दैवी परिच्छेद

याचप्रमाणें लो. टिळक देखील " रहस्यात " काय म्हणतात पाहा. विचाराचा गोंधळ व्यक्त करणाऱ्या एका दुर्दैवी परिच्छेदात त्यांनीं या महत्त्वाच्या प्रश्नाचा धावता परामर्श घेतला आहे[१]. " कर्माकर्मनिर्णयार्थ कर्माच्या बाह्य फलाकडे लक्ष न देता कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीसच प्राधान्य दिलें पाहिजे असा जो गीतेचा सिद्धांत त्यावर कित्येकाचा असा तर्कटी आक्षेप आहे कीं, कर्मफलाकडे न पहाता याप्रमाणें नुसत्या शुद्ध बुद्धीचाच विचार करावयाचा म्हटलें तर शुद्ध बुद्धीच्या मनुष्यानें कोणतेंहि दुष्कृत्य करावें असें प्राप्त होईल! आणि मग त्यास सर्व दुष्कृत्यें करण्यास मुभा मिळेल" असा निष्कामतेच्या एकांगी सिद्धांतावर भर देणाऱ्या मताविरुद्ध साहजिकच उद्भवणाऱ्या आक्षेपाचा उल्लेख केल्यानंतर त्याचें सुसंगत व निर्विकार निरसन करण्याऐवजीं, तो आक्षेप कांहीं परधर्मीय टीकाकारांनीं उपस्थित केल्याचें वाचण्यात आलें येवढ्यावरच लक्ष केंद्रित करून, " हे आरोप किंवा आक्षेप सर्वस्वी मूर्खपणाचे किंवा दुराग्रहाचे आहेत असें म्हणण्यास आम्हास काहींच दिक्कत वाटत नाहीं " असे उद्गार काढण्याचा मोह ' रहस्य'काराना पडला याबद्दल फार खेद वाटतो! वस्तुत: हा आक्षेप विपर्यस्त नसून " कर्माकर्मनिर्णयार्थ कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीसच प्राधान्य दिलें पाहिजे असा गीतेचा सिद्धांत " असल्याबद्दलची समजूत यथार्थ नाहीं असें आम्ही नम्रपणे म्हणू चाहतों. बुद्धीच्या या शुद्धत्वात निष्कामता, व निरहंकारिता आणि शिवाय कर्माच्या परिणामाचा निर्विकार आवश्यक विचार करून प्राप्त परिस्थितींत काय काय व काय अकार्य आहे याचें सत्य ज्ञान इतक्या गोष्टींचा समावेश केल्यास वरील विधान मान्य होऊ शकेल. परंतु ' रहस्य 'कार, ' अनासक्तियोग 'कार, व त्यांच्या समान दृष्टिकोन बाळगणारे इतरहि अनेक गीताभ्यासक, यांच्या कोशात शुद्धबुद्धीची व्याख्या ' कर्माच्या परिणामाचा विचार न करणारी पूर्ण निष्काम बुद्धि ' अशी असल्यानें वरील तथाकथित नीतिसिद्धांत गीतेला खरोखर संमत आहे असें आम्हास वाटत नाहीं. परंतु त्याच परिच्छेदात आणखी पुढें जाऊन ' रहस्य 'कारानीं कर्त्याच्या या अशा बुद्धीला नीतिअनीतीच्या निर्णयात ' प्राधान्यपदा'पेक्षाहि अधिक चढवून सर्वस्वतेच्या एकमेव पदावरच नेऊन बसविलें आहे; व अशा रीतीनें सदरहु आक्षेपाच्या भूमिकेला अधिकच समर्थनीय ठरविलें

१ ' गीतारहस्य ' पृ. ३८०-३८१.

आहे ! ते म्हणतातः "थोडक्यांत सागणे असल्यास नीतिमत्ता ही नुसत्या जड कर्मात नसून ती सर्वस्वी कर्त्याच्या बुद्धीवर अवलंबून असल्ये असा गीतेचा सिद्धात आहे." मौज अशी असते की, अशा विधानात अर्धसत्यता असल्यानें त्यातील हेत्वाभास एकाएकीं लक्षात येत नाहीं. नुसत्या 'जड कर्मात' नीतिमत्ता असते हें मत बरोबर नाहीं व गीतेस मान्य नाहीं हें खरें; पण म्हणून दुसऱ्या टोंकाला जाऊन कर्त्याच्या वैयक्तिक बुद्धीच्या निष्कामतेतच ती सर्वस्वी वास करिते हें मत बरोबर आहे किंवा गीतेला मान्य आहे असें निष्पन्न होत नाहीं. या सर्व विषयाची तपशीलवार सोदाहरण चर्चा या उत्तरखडात आपण करणारच आहों.[1] परतु तूर्त येथें या एकागी दृष्टिकोनांचा कळस पाहा. 'परमशुद्ध बुद्धीच्या' पुरुषाला कार्याकार्यनिर्णयार्थ कोणत्याहि बाह्य कसोटीची आवश्यकता नसते असेंहि आपण क्षणभर गृहीत धरलें, तरी ज्याची बुद्धि अद्याप खरोखर पूर्ण शुद्ध झाली नसेल—निदान ज्याला तसा आत्मविश्वास वाटत नसेल—त्यानें काय करावें ? 'रहस्य'कार म्हणतातः "स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि करणें हे परम ध्येय आहे. परतु हें परम ध्येय आहे म्हणून तें सर्व सिद्ध होईपर्यंत वाट न पहाता शक्य तेवढ्याच निष्काम बुद्धीनें प्रत्येक मनुष्यानें आपली कर्मे करीत जावीं." म्हणजे, अशाहि परिस्थितींत कर्त्याच्या बुद्धीच्या कमीअधिक निष्कामतेव्यतिरिक्त कर्माकर्मनिर्णयार्थ इतर एखाद्या कसोटीच्या प्रतिपादनाची आवश्यकता 'रहस्य'काराना भासत नाहीं असे दिसतें.

मात्र आपल्या या अशा विधानातील एकागिलाची जागीव 'रहस्य'-काराना मधूनमधून होत असावी असें त्यांच्या याच परिच्छेदातील काही उद्गारावरून आढळून येतें ! हे उद्गार अर्थातच वरील विधानांशीं सुसंगत

1 याच परिच्छेदात लो. टिळक म्हणतातः "एकोणिसाव्या शतकातील प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट यानें कर्माच्या बाह्य फलाकडे न पहाता नीतिनिर्णयार्थ कर्त्याच्या बुद्धीचाच विचार केला पाहिजे, असें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथात अनेक ठिकाणीं लिहिलें आहे. पण त्यावर कोणी असा सन्देचा आक्षेप घेतलेला आमच्या पहाण्यात नाहीं. मग तो गीतेंतील नीतितत्त्वास तरी कसा लागू पडणार ?" वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, कान्टच्या विचारसरणीवर आक्षेप घेतले गेले व घेण्यासारखे आहेत. कान्टच्या मताचें विस्तृत परीक्षण पुढें सतराव्या प्रकरणात केलें आहे.

नाहींत. उदाहरणार्थ पुढील वाक्य पाहा : "एकदा बुद्धि सम झाली म्हणजे त्या पुरुषास पुढें कर्तव्याकर्तव्याचा जास्त उपदेश करावा लागत नाहीं." या वाक्यातील 'जास्त' हा शब्द लेखकाच्या मनातील द्विधावृत्ति दर्शवितो! नीतिमत्ता ही सर्वस्वी कर्त्याच्या बुद्धिशुद्धत्वावर समत्वबुद्धीवर–अवलंबून असते असें म्हटल्यावर, समबुद्धि पुरुषाला कर्तव्याकर्तव्याच्या उपदेशाची, 'जास्त' तर काय, मुळींच आवश्यकता नसावी! 'जास्त' असा शब्द वापरून अशा थोड्या उपदेशाची तरी त्याला आवश्यकता असते असें सुचविण्याचें काय कारण? आणखी एका वाक्यात ते म्हणतात : "बुद्धि सर्वभूतीं सम झाली म्हणजे परोपकार करणें हा देहस्वभावच बनून जातो, आणि मग अमृतापासून मृत्यु येणें जसें अशक्य, तद्वत् अशा परमज्ञानी व परमशुद्ध बुद्धीच्या पुरुषाच्या हातून कुकर्म घडणेंच अशक्य असतें." यात 'रहस्य'काराच्या विचारसरणीप्रमाणें केवळ 'परमशुद्ध बुद्धीच्या' इतकाच शब्दप्रयोग पुरेसा असता, 'परमज्ञानी' हें आणखी विशेषण का जोडण्यात आलें? शुद्ध वैयक्तिक बुद्धि आणि शुद्ध व्यक्तिनिरपेक्ष ज्ञान याचा संगम झाल्यास हातून कुकर्म घडणें अशक्य यात वादच नाहीं. मात्र या दोघाचा समावेश केवळ वैयक्तिक शुद्ध बुद्धींत–व तेंहि बुद्धीच्या निष्कामतेंत–होत नाहीं, निदान गीताकार करीत नाहींत, हें आम्हास म्हणावयाचें आहे. परंतु हें गीतेचें मत विसरून 'रहस्या'त–व इतर अनेक ग्रंथात–एकांगी निष्कामतावादाचा आरोप गीतेवर वारंवार केलेला आढळून येतो. याचें सरतेशेवटीं आणखी एक स्पष्ट उदाहरण पाहा श्लोक १८ २ वरील विस्तृत टीपेंत 'रहस्य'कार म्हणतात : "कर्मयोगमार्गांत सर्व कर्मांचे 'काम्य' म्हणजे फलाशा धरून केलेलीं, आणि 'निष्काम' म्हणजे फलाशा सोडून केलेलीं, असे दोनच वर्ग करीत असतात...कर्में...कोणत्याहि प्रकारचीं असोत, तीं सर्व 'काम्य' आणि 'निष्काम' या दोन वर्गांपैकीं कोणत्या तरी एका कोटींत आलींच पाहिजेत...सर्व कर्मांचे 'काम्य', आणि 'निष्काम' असे दोन भेद झाल्यावर, कर्मयोगी सर्व प्रकारचीं काम्य कर्में अजीबात सोडितो,...कर्मांच्या वरील दोन वर्गांवैकीं निष्काम कर्में शिल्लक राहिलीं. हीं निष्काम कर्में कर्मयोग्यानें केलीं पाहिजेत, असा गीतेचा निश्चित उपदेश आहे."

काम्यनिष्काम भेदाशिवाय कर्मांचा कार्याकार्य भेद

वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, गीता कर्मांत केवळ काम्य व निष्काम इतकाच भेद करून थांबत नाहीं, याशिवाय कार्य व अकार्य असाहि एक

दुसरा भेद गीताकारांनीं केलेला आहे. केवळ कर्त्याच्या दृष्टीनें एखादें कर्म 'निष्काम' असलें तरी नीत्यनीतीचा निर्णय तेवढ्यानेंच पूर्ण न होता, तें कर्म व्यक्तिनिरपेक्ष व्यापक भूमिकेवरून चांगलें म्हणजे करण्यास पात्र आहे किंवा नाहीं हें पाहणें आवश्यक आहे असा गीतेचा आग्रह आहे. आणि याच दृष्टीनें श्रीकृष्णानें अर्जुनास दुसऱ्या अध्यायाच्या समारोपांत स्थितप्रज्ञतेचा सांगोपांग उपदेश केल्यानंतरहि—

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ॥३-१९॥

[म्हणून नेहमीं असक्त बुद्धीनें योग्य कर्म आचरीत जा] असा, मनास येईल तें कर्म करण्याची मोकळीक न देता 'कार्य' कर्म करण्याचा निःसंदिग्ध आदेश दिला आहे. याच अध्यायातील आठव्या श्लोकांतहि 'नियतं कुरु कर्म त्वं' (स्वतःचें नेमलेलें कर्म तू कर) असें म्हटलें असून, पुनः सहाव्या अध्यायाच्या प्रारंभींहि आदर्श पुरुषाचें वर्णन करितांना—

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ॥६-१॥

या पक्तींतहि कर्माच्या कार्यत्वाकडे, कर्मफलविषयक अनासक्तीहून भिन्नत्वानें, अर्जुनाचें लक्ष वेधण्यास भगवान विसरले नाहींत! आणि शेवटीं अठराव्या अध्यायांत 'अनासक्ति' 'फलत्याग' या वैयक्तिक बुद्धिशुद्धत्वदर्शक सद्गुणाचा उल्लेख केल्यानंतरहि, कर्माच्या 'नियतत्वा'वरून दृष्टि न ढळू देतां, श्रीकृष्ण म्हणतात :

कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन
संगं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥१८-९॥

गीतेंत जागजागीं आढळणाऱ्या कर्माच्या या नियतत्वाबद्दल अथवा कार्यत्वाबद्दल[1] या स्पष्ट व स्वतंत्र उल्लेखावरून वाचकास उपरोक्त एकांगी व्यक्तिनिष्ठ कर्माकर्ममीमांसेची असमर्थनीयता उघड होईल. 'कर्माचे फक्त काम्य व निष्काम इतकेच भेद असून काम्य कर्म टाकावीं व निष्काम कर्में करावीं,' इतक्या सोप्या प्रकारचें गीतोक्त नीतिशास्त्र नाहीं. निष्कामतेचा संबंध कर्त्याच्या वैयक्तिक बुद्धीशीं असून, ती या दृष्टीनें शुद्धहि असली तरी,

[1] मतिप्रमाणें कर्माचें कार्यत्व व नियतत्व यांतील परस्परसंबंध पुढें स्पष्ट केला आहे.

त्याशिवाय कर्मांची कार्य व अकार्य अशी स्वतंत्र विभागणी व पारख करून केवळ कार्यकर्माचरणच इष्ट आहे. 'केवळ फलासक्ति हीच निषिद्ध वस्तु असून अनासक्ति ही एकमेव विहित वस्तु आहे, अनासक्तीची मात्रा जवळ बाळगल्यावर या जगात विधिनिषेध असा काहीच उरत नाहीं' असाहि गीताकाराचा उपदेश नाहीं. 'मनुष्याची बुद्धि शुद्ध (म्हणजे निष्काम) झाली-आपली बुद्धि तशी झाली असें कोणास वाटू लागलें—म्हणजे त्याचे हातून कुकर्म घडणेंच शक्य नाहीं' अशा भरवशावर विसंबून व्यक्तीला बेलगामपणें या गहन कर्मभूमींत वावरू देण्यास गीताकार तयार नाहींत गीतोपदेशाच्या अखेरीस समारोप करताना—

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया
विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥१८-६३॥

[अशा प्रकारें हें अत्यंत गुह्य ज्ञान मीं तुला सांगितलें आहे याचा पूर्ण विचार कर, आणि इच्छेस येईल तसें कर.] असें श्रीकृष्णानें म्हटलें असलें, तरी यातील 'यथेच्छसि तथा कुरु' याचा अर्थ 'आता तू मनास येईल तसें केलें तरी हरकत नाहीं, मीं सांगितलेल्या निष्कामस्वरूपी शुद्ध बुद्धीनें युक्त होऊन तू काहींहि केलें तरी तें श्रेयस्करच होईल' असा नसून, "आता तुझ्या मनास वाटेल तसें कर, मी तुझ्यावर सक्ति करू चाहत नाहीं, तुला मुक्तीचे व पापाचे उभय मार्ग दाखवून दिले आहेत, तुझी इच्छा असल्यास कार्यकर्मत्याग करून पापमार्ग स्वीकार किंवा हें धर्मयुद्ध करून सन्मार्गप्रवृत्त हो–' उद्धरेदात्मनात्मान (६-५) ' " अशा स्वरूपाचा आहे हें उघड आहे.

'रहस्य'काराच्या मतें अर्जुन प्रारभीं युद्धत्याग करून भैक्ष्यचर्य अंगिकारण्यास तयार झाला होता. आणि जर ते म्हणतात त्याप्रमाणें गीतेंत कर्मांचे काम्य व निष्काम हे दोनच विभाग मानले असून, काम्य कर्में टाकावीं व निष्काम कर्में आचरावीं इतकेंच गीतोपदेशाचें रहस्य असेल, तर प्रश्न असा उद्भवतो कीं, निष्कामवृत्तीनें भैक्ष्यचर्य स्वीकारण्यापासून मग श्रीकृष्णानें अर्जुनास परावृत्त तरी कां केलें ? युद्धविरोधामागील अर्जुनाची भूमिका पूर्णपणें निष्काम होती हें आपण पूर्वखंडात पाहिलेंच आहे. परंतु यावर कोणी कदाचित येथें असें उत्तर देतील कीं, अर्जुनास भैक्ष्यचर्यस्वीकाराचा अधिकार नसल्यानें त्यानें तसें करणें युक्त झालें नसतें. पण याचाच अर्थ असा कीं,

केवळ निष्कामता हीच इष्टकर्मांची एकमेव कसोटी नसून, याशिवाय इतरहि काही दृष्टींनीं कर्मांची इष्टानिष्टता ठरविणें आवश्यक असतें. बरें, अर्जुनाच्या भूमिकेंतील निष्कामतेविषयींचें आमचें मत ज्याना ग्राह्य नसेल तेहि या अडचणींतून सुटू शकत नाहीं. अर्जुनाची युद्धविरोधता व भैक्ष्यचर्यानुकूलता सकामस्वरूपी होती असें जरी कोणाचें मत असेल, तरी मग श्रीकृष्णानें अर्जुनास तू हाच मार्ग स्वीकारला तरी चालेल, पण तू आपलें मन प्रथम पूर्ण निष्काम कर म्हणजे झालें असे का म्हटलें नाहीं, हा प्रश्न उरतोच. गीतेंत श्रीकृष्णानीं अर्जुनास स्थितप्रज्ञतेचें, शुद्ध बुद्धीचें, निष्कामतेचें पूर्ण महत्त्व वर्णूनहि, यावरीं तू अमुक एक विशिष्ट कर्मच करणें योग्य होईल 'तस्माद्युध्यस्व भारत' हा आपला आग्रह सोडलेला नाहीं। यावरून हें स्पष्टपणें निष्पन्न होतें कीं, गीताकार कर्मांमध्यें केवळ सकाम व निष्काम इतकाच भेद करीत नसून, त्याशिवाय कार्य व अकार्य असाहि स्वतन्त्र भेद मानीत आहेत.[1]

1 आणि गीताकाराच्या या मताला पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रातहि पुष्टि मिळते आंग्ल परिभाषेंत 'निष्काम' म्हणजे formally right व 'कार्य' म्हणजे materially right असें म्हणण्याचा प्रघात आहे एक आधुनिक प्रमुख आंग्ल नीतिशास्त्रज्ञ, प्रो. हेन्री सिज्विक, आपल्या *The Methods of Ethics* या ग्रंथात पृ २०६–७ वर लिहितात "Those who hold that regard for duty as duty is an indispensable condition of acting rightly, would generally admit that acting rightly is not adequately defined as acting from a pure desire to act rightly, that though, in a certain sense, a man who sincerely desires and intends to act rightly does all he can, and completely fulfils duty, *still such a man may have a wrong judgment as to the particulars of his duty, and therefore, in another sense, may act wrongly* If this be admitted, it is evident that, even on the view that the desire or resolution to fulfil duty as such is essential to right action, *a distinction between two kinds of rightness is required,* which we may express by saying that an act is—on this

सकाम-निष्काम भेदाचा संबंध वर म्हटल्याप्रमाणें कर्त्याच्या वैयक्तिक वृत्तीशीं असून, कर्मे करण्याच्या प्रकाराचे किंवा दृष्टिकोनाचे हे भेद आहेत उलट, कार्य अकार्य भेदाचा संबंध त्या वृत्तीहून अन्य अशा प्रमाणाशीं असून कर्मांच्या वास्तव स्वरूपाचे हे भेद आहेत. आदर्श कर्म जसें निष्काम तसेंच कार्यहि असतें अकार्य कर्म निष्कामतेनें करणें शक्य असून, कार्य कर्म सकामतेनें करणें अशक्य नाहीं. अर्जुन युद्धत्याग करून खरोखरच भिक्षा-पर्यटणास निघाला असता तर त्याचें तें कृत्य, किंवा या भारतीय युद्धानंतरच ज्ञातिवधाच्या पापकल्पनेनें युधिष्ठिरास देखील मोह व विषाद होऊन तो राज्यसंन्यास व सर्वसंगपरित्याग करून वन्य अरण्यनिवासाचा विचार करू लागला होता तें कृत्य, हीं निष्काम परंतु अकार्य कर्मांचीं उदाहरणें होत.[1] उलटपक्षीं, भारतीय युद्धात पांडवांच्या बाजूनें भाग घेणाऱ्या ज्या योद्धयांनीं तें वैयक्तिक राज्यसुखाच्या किंवा भोगलालसेच्या इच्छेनें केलें असेल त्याचें कृत्य सकाम पण कार्य कर्मांच्या सदरात टाकलें पाहिजे स्वतः श्रीकृष्णानेंहि श्लोक २ ३७ मध्यें सकाम कार्य कर्माचाच उपदेश-एक गौणस्वरूपी पर्याय म्हणून का होईना-अर्जुनास केला आहे.

कर्मयोगाची सदोष व्याख्या

गीतोक्त आदर्श कर्माच्या या द्विविध अंगाकडे दुर्लक्ष करून, केवळ 'काम्य-निष्काम' या एकाच अंगावर लक्ष केंद्रित केल्यानें लोकमान्य टिळकांनीं 'रहस्या'त दिलेली कर्मयोगाची मूलभूत व्याख्याच कशी अव्याप्तिदोष-ग्रस्त व म्हणून गीतेंतील अर्जुनविषाद प्रसंगासच गैरलागू झाली आहे पाहा या व्याख्येंत ते म्हणतात: "एकच कर्म करण्याचे जे अनेक योग, साधनें,

view—"formally" right, if the agent in willing is moved by pure desire to fulfil duty or chooses duty for duty's sake, "materially" right, if he intends the right particular effects" (Italics ours) काही लेखक formal व material याऐवजी अनुक्रम subjective व objective असेहि शब्द वापरतात इतर कोणी या दोन प्रकारच्या शब्दप्रयोगात सूक्ष्म भेद मानतात

१ याचा काहीसा विचार मागे नवव्या प्रकरणात 'बौद्धिक अज्ञानजन्य अकार्य-कर्मस्वीकार' या शीर्षकाखालीं आला आहे

किंवा मार्ग असतात त्यांपैकीं पराकाष्ठेचा चांगला व शुद्ध मार्ग कोणता, तो नेहमीं आचरितां येईल कीं नाहीं, नसल्यास त्याला अपवाद कोणते व ते का उत्पन्न होतात, जो मार्ग आपण चांगला समजतों तो चांगला का, किंवा ज्यास वाईट म्हणतों तो वाईट का, आणि हा चांगलेवाईटपणा कोणीं व कोणत्या धोरणानें ठरवावा, किंवा त्यांतील बीज काय, इत्यादि गोष्टी ज्या शास्त्राच्या आधारें निश्चित करितां येतात त्यास ' कर्मयोगशास्त्र ' किंवा गीतेंतल्या संक्षिप्त रूपाप्रमाणें ' योगशास्त्र ' असें म्हणतात. चांगला आणि वाईट हे शब्द सामान्य आहेत; व त्याच अर्थी कधीं शुभ आणि अशुभ, कधीं हितकर व अहितकर, कधीं श्रेयस्कर आणि अश्रेयस्कर, तर कधीं पाप व पुण्य, अगर धर्म्य आणि अधर्म्य, या शब्दांचा उपयोग करीत असतात. कार्य व अकार्य, कर्तव्य व अकर्तव्य, आणि न्याय्य व अन्याय्य या जोड शब्दांचा अर्थहि तोच आहे." (पृ. ६१-६२) आता, या व्याख्येचा प्रारंभच मुळीं एकांगित्वसूचक आहे! एकच कर्म करण्याचे जे दोन मार्ग—चांगला व वाईट, म्हणजे निष्काम व सकाम—त्यांतला चांगला मार्ग कोणता व तो का, हा गीताप्रणीत कर्मशास्त्रांतील केवळ एक प्रश्न झाला पण त्याशिवाय दुसरा, व अधिक महत्त्वाचा, प्रश्न म्हणजे प्राप्त परिस्थितींत एकाहून अधिक कर्में करणें शक्य असतां त्यांतलें कोणतें निवडावयाचें व तें कां? या दुसऱ्या प्रश्नाचा संबंध वर आम्हीं उल्लेखिलेल्या कार्याकार्य भेदाशीं असून, अर्जुनापुढील मुख्य प्रश्न पहिला नसून या दुसऱ्या स्वरूपाचाच होता! पाहा कीं, हेंच एक युद्धकर्म पण तें या प्रकारें करूं किंवा त्या प्रकारें करूं—सकामतेनें करूं किंवा निष्कामतेनें करूं—असा अर्जुनापुढील प्रश्न होता काय? अर्जुन तें युद्धकर्म, पण अयोग्य प्रकारें, करण्यास उद्युक्त झाला असतां, तू हेंच कर्म पण या अशा योग्य प्रकारें कर असा गीतोपदेशाचा सारांश आहे काय? अर्जुनाची हरकत तर, तें युद्धकर्म करण्याच्या एखाद्या विशिष्ट प्रकाराला नसून, प्रत्यक्ष त्या युद्धकर्मालाच होती. स्वतः ' रहस्य 'कार समजतात त्याप्रमाणें तो त्या कर्माचा त्याग करून अन्य कर्माचा —भैक्ष्यचर्याचा—स्वीकार करूं पाहत होता; पण मग त्याची ही भूमिका कर्मयोगशास्त्राच्या वरील व्याख्येंत बसते तरी कोठें? आणि अर्जुनापुढील खरा प्रश्न हें कर्म (युद्ध) करूं का तें कर्म (भैक्ष्यचर्य) करूं अशा स्वरूपाचा नसून, आम्हीं पूर्वखंडांत सविस्तर प्रतिपादन केल्याप्रमाणें, हें युद्धकर्म करूं किंवा न करूं अशा कोरीव मर्यादित स्वरूपाचा असला तरी हा प्रश्नहि कर्म-

योगाच्या वरील व्याख्येत बसत नाहीं हे वाचकाच्या ध्यानात येईलच. 'रहस्य'-कारानीं दिलेल्या व्याख्येची मौज अशी आहे कीं, तींत एखाद विशिष्ट कर्म करावयाचें हें उभय पक्षाना मान्य असून फक्त ते करण्याच्या इष्टानिष्ट प्रकाराबद्दल मात्र मतभेद असतो. गीतारमींच्या परिस्थितींत श्रीकृष्णार्जुनामध्ये अशा स्वरूपाची एकवाक्यता नसून, जे युद्धकर्म श्रीकृष्ण अर्जुनाकडून करवू पाहत होते तें करण्यासच अर्जुनाचा तीव्र नकार होता. सारांश, कर्मयोगशास्त्राची वरील व्याख्याच एकांगी व गीतेतील अर्जुनाच्या प्रमुख प्रश्नास गैरलागू असून, तिचा रोख काम्य-निष्काम भेदावर आहे; आणि असें असताहि व्याख्येच्या शेवटीं हा भेद म्हणजेच कार्य-अकार्य भेद अशी विनाकारणच पुष्टि जोडल्याने विवेचनात अधिकच गोंधळ निर्माण झालेला आहे !

गीताकार कर्मांतील 'कार्य अकार्य' भेदाला 'सकाम-निष्काम' भेदाहून स्वतंत्र महत्त्व देतात हें वर सांगितलें. पण यावर साहजिकच असा प्रश्न उद्भवतो कीं, हा कार्याकार्य भेद जर कर्त्याच्या वैयक्तिक निष्कामतेहून स्वतंत्र आहे तर त्याची विशिष्ट कसोटी ती कोणती ? कोणतें कर्म कार्य व कोणतें अकार्य हें कसें ठरवावयाचें ? या महत्त्वाच्या विषयासंबंधीं काही निश्चित मतें गीतेंत प्रतिपादन केलीं आहेत. परंतु त्या विवेचनात शिरण्यापूर्वी या प्रश्नाचा विचार पाश्चिमात्य नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात ज्या भिन्न भिन्न प्रकारें केला गेला आहे त्यातील काहीं प्रमुख विचारप्रणालींचें दिग्दर्शन येथें उपयुक्त होईल. त्या पार्श्वभूमींत गीताप्रणीत नीतिशास्त्राच्या या बहुधा उपेक्षित पण विशेष महत्त्वाच्या अंगाची चर्चा अधिक समर्पकतेनें करिता येईल.

मात्र यासाठीं आपल्यास प्रथम ऐच्छिक कर्माच्या मानसशास्त्रीय प्रक्रियेत शिरणें आवश्यक आहे.

प्रकरण चौदावें

ऐच्छिक कर्मांची प्रक्रिया

कर्म शब्दाचे अनेक अर्थ होऊ शकतात हें प्रसिद्धच आहे. देहाचें श्वासोच्छ्वासादि जें नैसर्गिक चलनवलन होतें त्यासहि कधींकधीं कर्म असें संबोधिलें जातें. तिसऱ्या अध्यायातील—

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ ३-५ ॥

[कारण कोणीहि कर्म केल्याशिवाय क्षणभर देखील राहत नाहीं; प्रकृतीच्या गुणानीं बाधल जाऊन सर्व प्राणी सतत कर्में करीत असतात] या श्लोकात कर्म शब्दात हीं नैसर्गिक कर्में समाविष्ट आहेत.[1] परतु याशिवाय मनुष्यप्राणी आपल्या कर्मेंद्रियाच्या द्वारें स्वतःच्या इच्छाशक्तीनें जी देहाची हालचाल करितो तीहि कर्मच असून हा ऐच्छिक कर्माचा प्रकार होय. वरील अध्यायातीलच—

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ ३-७ ॥

[अर्जुना, जो आपलीं ज्ञानेंद्रियें मनानें आवरून, अनासक्त होऊन, कर्मेंद्रियाच्या द्वारें कर्मयोगाचरण करितो त्याची योग्यता विशेष होय] या व गीतेतील इतर अनेक श्लोकात कर्म शब्दानें हें ऐच्छिक कर्म अभिप्रेत आहे.

---

१ शिवाय पाहा १८-११. श्लोक ५-८, ९ मध्येंहि हीं नैसर्गिक कर्में समाविष्ट आहेत.

कर्म आणि परिस्थिति

ऐच्छिक कर्म मनात काही एक उद्दिष्ट बाळगून केलें जातें. प्राप्त परिस्थितींत मनुष्याच्या मनाला कोणत्या ना कोणत्या दृष्टीनें असंतोष वाटू लागला म्हणजे ती परिस्थिति बदलण्याचा तो विचार करू लागतो; व हा विचार दृढ झाला म्हणजे तो तदनुसार क्रिया करण्याचा प्रयत्न करितो. हा प्रयत्न म्हणजेच ऐच्छिक कर्म. तें यशस्वी झालें तर त्या कर्मानंतरच्या परिस्थितींत मनुष्य संतोष पावतो; व अयशस्वी झालें तर अधिकच, किंवा निदान पूर्वीइतकाच असंतुष्ट राहतो. लहानथोर, किरकोळ–विशाल, बरेंवाईट, दुराचारी वा सत्प्रवृत्त, स्वार्थी किंवा निस्वार्थी, सर्व ऐच्छिक कर्मांचें हें असें स्वरूप असतें. घरात बसल्याजागीं कोणास ऊष्णतामान तापदायक म्हणजेच असंतोषप्रद वाटू लागलें म्हणजे तो उठून खिडकी किंवा दार उघडण्याचा, अथवा पंखा चालू करण्याचा, विचार करू लागतो. स्वतःच्या दारिद्र्यानें असंतोष होऊं लागला म्हणजे मनुष्य द्रव्यार्जनाचे विविध मार्ग चिंतू लागतो; त्यात कोणी चौर्यकर्माकडे वळेल तर कोणी मोलमजूरी अथवा कामधंदा करू पाहील. अशाच असंतोषामुळें क्षुधापीडित व्यक्ति उदरभरणाच्या उद्यमास लागते. दुसऱ्याच्या उत्कर्षानें ज्याला दुःख होईल तो त्याचा अपकर्ष घडवून आणण्याची इच्छा करील. स्वदेश पारतन्त्र्यात असता त्या परिस्थितीस असह्य मानणारा देशभक्त स्वातन्त्र्यार्थ महाकष्टप्रद कर्मपरंपरा आरंभेल, व अशा प्रकारें प्राप्त परिस्थितींत आपल्या कल्पनेनुसार इष्ट स्थित्यंतर घडवून आणण्याचा प्रयत्न करील.

परिस्थितीचा कर्माशीं हा असा दुहेरी संबंध असतो. परिस्थितींतच कर्माचा उदय व अस्तहि असतो. प्राप्त परिस्थितीच्या असंतोषजनक स्वरूपामुळें कर्मप्रवृत्ति होते, व संतोषप्रद परिस्थितीच्या प्राप्तींत ती लय पावते. पुनः काही कालानंतर त्याच परिस्थितींत असंतोषजनक अंश निर्माण झाला, किंवा तीच परिस्थिति कर्त्याच्या मानसिक स्थित्यंतरामुळें असंतोषप्रद भासू लागली म्हणजे पुनरपि कर्मप्रवृत्ति होते. असें हें ऐच्छिक कर्मप्रवृत्ति व परिस्थिति यांचें चक्र चालू असतें. प्राप्त परिस्थितीची प्रत्यक्ष अवस्था व कर्त्याच्या मनांतील त्या परिस्थितीची आदर्श कल्पना यांत विरोध वा संघर्ष उत्पन्न झाला की कर्मप्रवृत्तीची ठिणगी पडते. काय आहे व काय असावें यांच्या विसंगतींतून असंतोषाची जाणीव उद्भवते, व तिच्यातून कर्मप्रवृत्ति प्रसवते. जोंपावेतों जें

आहे ते तसेंच असावें असें वाटत असेल, तोपावेतों कोणी कर्मास उद्युक्त होणार नाहीं. उलट, ज्या क्षणीं जें जसें आहे तें तसें असण्यापेक्षा अन्य प्रकारें असावें असें मनास वाटेल त्यावेळीं कर्मप्रेरणा होते.

कर्मप्रवृत्तीला कारणीभूत होणारी ही परिस्थिति दोन प्रकारची असू शकते एक, कर्त्याची वैयक्तिक मानसिक अवस्था; व दुसरी, तद्व्यतिरिक्त बाह्य परिस्थिति. प्रथम परिस्थितीचा संबंध केवळ वैयक्तिक सुखदुःखविषयक मूल्याशीं असून, त्यातून काम, क्रोध, राग, द्वेष, भय, हर्ष, शोक इत्यादि मनोविकार उद्भवतात. दुसऱ्या प्रकारात या वैयक्तिक परिस्थितीशिवाय इतर सर्व परिस्थितीचा अंतर्भाव होत असून, तिचा संबंध अर्थातच स्वार्थनिरपेक्ष मूल्याशीं असतो. ज्यावेळीं जिव्हालौल्याच्या इच्छेमुळें प्राप्त परिस्थितींत असंतुष्ट होऊन कोणी मिष्टान्नसेवन करितो, त्यावेळीं त्या कर्माचा संबंध त्याच्या वैयक्तिक मानसिक अवस्थेशीं असतो. पण जेव्हा एखादी जितेंद्रिय व्यक्ति, जिव्हालौल्यार्थ नव्हे तर विश्वसेवेसाठीं स्वतःचा देह समर्थ राहावा एतदर्थ अन्नग्रहण करिते, त्यावेळीं त्या कर्माचा संबंध उपरोक्त द्वितीय परिस्थितीशीं असतो. स्वतःच्या शरीराकडेहि जर पूर्ण निर्ममत्वानें, केवळ 'धर्मसाधन' म्हणूनच, पाहण्याइतपत वैराग्यवृत्ति अंगीं बाणली, तर त्या व्यक्तीची शारीरिक परिस्थितीदेखील स्वार्थी विषयांत न मोडतां निस्वार्थी विषयांत गणली जाईल. एखाद्या भिकाऱ्याची क्षुधापीडा निवारण करण्याच्याच उद्देशानें अन्नदान दिलें जातें तेव्हा त्या कर्माचा संबंध व्यक्तिबाह्य परिस्थितीशीं असतो; उलट स्वतःची कीर्ति वाढावी म्हणून जें दान दिलें जातें तें स्वार्थी कृत्यांत समाविष्ट केलें पाहिजे.

स्वार्थी कर्मांची स्फुरणा

आता, ऐच्छिक कर्मांच्या या प्रक्रियेच्या तपशिलांत शिरू. काही कर्में वर म्हटल्याप्रमाणें स्वार्थी असतात, तर काही स्वार्थनिरपेक्ष असतात. प्रथम स्वार्थी कर्में कशीं स्फुरतें हें पाहू. अशा कर्मांचा उगम स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखविषयक भावनेंत असतो. भावना म्हणजे निष्ठा. ममत्वावर व तत्संबंधी मूल्यावर निष्ठा असणारा प्राणी स्वार्थी कर्मांसाठीं प्रवृत्त होतो. ममत्व भावना म्हणजे स्वतःच्या वैयक्तिक सुखप्राप्तीच्या व दुःखनाशाच्या ठायीं आसक्ति. मोक्षेच्छा व नरकाविषयीं अनिच्छा यांचा ममत्वभावनेंत समावेश होत नाहीं.[1]

1 पूर्वार्ध, प्रकरण सहावें, शेवटचे दोन परिच्छेद पाहा.

मोक्षप्राप्ति म्हणजे स्वतःच्या संकुचित व्यक्तित्वाचें विशाल सर्वव्यापक नित्य तत्त्वात पर्यवसान. ममत्वाच्या अंतिम मूल्याला आनुषंगिक म्हणून मानवी जीव आपल्या मनात कीर्ति, शरीरस्वास्थ्य, द्रव्यसंपादन, सत्ता, इत्यादि अनेक दुय्यम मूल्यें निर्धारित करीत असतो. याचे ठायीं भावना जडलेली असली म्हणजे, त्या दृष्टीनें तो प्रत्यहीं उपलब्ध परिस्थितीचें अवलोकन करीत असतो, आणि ज्या अंशानें ती परिस्थिति या मूल्याच्या तुलनेंत कमी भासते त्या अंशानें त्याला असंतोषाची जाणीव होऊं लागते. या जाणीवेंतून-किंवा या जाणीवेबरोबरच—त्याच्या मनात राग, द्वेष, क्रोध, दर्प, इत्यादि विकार उत्पन्न होतात. या विकाराचा ममत्वभावनेशीं आवश्यक संबंध आहे. त्या भावनेतून परिस्थित्यनुसार हे विकार संभवतात. ममत्वभावना नसेल, व प्राप्त परिस्थिति (पुढें वर्णन केल्याप्रमाणें) असंतोषकारक वाटत असेल, तर हे असे विकार उत्पन्न न होतांहि कर्मप्रवृत्ति होऊं शकेल. या विकारानाच सामान्य परिभाषेत अनेक वेळा 'भावना' असें संबोधिलें जातें, जसें, कोणी रागावला किंवा अति आनंदित झाला असतां त्याला क्रोधाची किंवा हर्षाची भावना झाली असें आपण म्हणतों. परंतु गीतेंत भावनेचा अर्थ मनुष्यानें स्वतःशीं निश्चित केलेल्या ध्येयावरची, मूल्यावरची, कल्पनेवरची, दृढनिष्ठा असा असून, क्रोधादि विकार हे तिजहून भिन्न आहेत. हें सूचित करताना श्री. विनोबा भावे एके स्थळीं लिहितात : "गीतेंची भावना हा मनाचा विकार नसून हृदयाचा गुण आहे.. आपण जेव्हा एखाद्याला भावना-प्रधान म्हणतों, तेव्हा आपल्याला वस्तुतः विकार प्रधान म्हणायचं असतें."[१] क्रोधादि मनोविकार हे मानसिक क्षुब्धतेचे प्रकार होत.[२]

भावनेशिवाय कर्म नाहीं

कोणत्या तरी मूल्यावरील भावनेशिवाय कर्मप्रवृत्ति शक्य नाहीं. स्वार्थी

---

१ "स्थितप्रज्ञदर्शन," पृ १२८

२ आंग्ल मानसशास्त्रात याना Emotions असें कांहींसें सोज्ज्वळ नाव असलें तरी नीतिशास्त्रातील Passion हा शब्द आपल्या 'विकार' शब्दाशीं अधिक सरूप वाटतो. Emotion ची व्युत्पत्ति पाहिली तरी त्यात To move म्हणजे क्षुब्ध होणें असा धातु आढळतो ही मानसिक क्षुब्धावस्था म्हणजेच 'विकार' अंतःकरण शांत असणें ही प्रकृति असून तें क्षुब्ध होणं ही विकृति होय.

कर्मांत भावना वैयक्तिक अहंभोक्तृत्वपर मूल्यार्शी निगडित असते; तर निःस्वार्थ कृतींत तिची मूल्ये निराळीं असतात. मी सुखदुःखादि अनुभवाचा भोक्ता आहे या कल्पनेवर ममत्वनिष्ठा आधारलेली असते. तिजपासून कामक्रोधलोभादि विकार संभवतात. या अहंभोक्तृत्वपर भावनेशिवाय, अहंकर्तृत्वाचीहि एक सूक्ष्म भावना मनुष्याच्या मनात वास करीत असते. अमुक कर्माचा मी कर्ता आहे ही त्या भावनेमागील मध्यवर्ती कल्पना होय. ही अहंकर्तृत्वभावना सर्व स्वार्थी कर्मांचे ठायीं तर असतेच, पण अनेक वेळा ती स्वार्थनिरपेक्ष कृतींशींहि निगडित असते. या अहंकर्तृत्वभावनेपासून कामविकार न संभवला तरी क्रोध, मोह, मद हे विकार संभवतात. शिवाय, अहंभोक्तृत्व हें जसें स्वतंत्र मूल्य होऊ शकतें तसें अहंकर्तृत्व हें स्वतंत्र मूल्य नाहीं. अहंकर्तृत्वभावना कोणत्या तरी इतर मूल्याप्रीत्यर्थ होणाऱ्या कृतीशीं संबद्ध असते. केवळ अहंकर्तृत्वासाठीं कोणी कर्मास प्रवृत्त होत नाहीं. ममत्वपर म्हणजे स्वार्थी इच्छेनें प्रेरित होऊन, अथवा एखाद्या स्वार्थनिरपेक्ष मूल्यानें प्रेरित होऊन एखादें कर्म केलें असता, कर्त्याच्या मनात ही अहंकर्तृत्वभावना घर करू शकते. कित्येक मोठ्या व्यक्तींच्या ठायीं ममत्वभावना तात्कालिक वा चिरकाल नष्टप्राय झाली तरी अहंकर्तृत्वभावना कायम असते. स्वतः अर्जुनाची मनःस्थिति अशाच प्रकारची होती हें आपण पूर्वखंडात पाहिलेंच आहे. श्रीकृष्णानें तिचें निरसन कसें केलें हेंहि तेथें दिग्दर्शित केले आहे. अलीकडील काळात श्री शिवाजी महाराजांचे ठायीं उत्पन्न झालेल्या कर्तृत्वाहंकार भावनेचा निरास करण्यासाठीं श्रीसमर्थ रामदास स्वामींनीं खडकातून निघालेल्या सजीव बेडकीकडे बोट दाखवून, कर्ताकरविता मानव नसून सर्वस्वी परमेश्वरच मानणें युक्त होय हा बोध केल्याची कथा प्रसिद्धच आहे!

कर्मांचा तपशील ठरविणारी विवेचक बुद्धि

ममत्वपर मूल्याचे ठायीं भावना, त्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितीचें अवलोकन, व त्यातून असंतोषाची विकारमिश्रित जाणीव, येथपावेतोंच्या स्वार्थी कर्मांच्या प्रक्रियेच्या पायऱ्या आपण पाहिल्या. आता पुढील भाग पाहू. या असंतोषाच्या जाणीवेंतून कर्मप्रवृत्ति होते. आपल्यास प्रतिकूल वाटणारें परिस्थितीचें स्वरूप बदलून तें स्वतःस अनुरूप असें घडविण्यासाठीं मनुष्य हालचाल करण्यास प्रवृत्त होतो. परंतु येथपावेतों कर्मांची फक्त ठोकळ दिशा

मनात निश्चित झालेली असते. स्वार्थी स्वरूपाचें (सकाम) किंवा निःस्वार्थी स्वरूपाचें (निष्काम) कर्म करावयाचें इतकाच साधारण निश्चय येथपावेतों झालेला असतो. थोडक्यात म्हणजे कर्माचें प्रमुख ध्येय ठरलें जातें. परंतु त्या कर्माचा तपशील अद्याप ठरावयाचा असतो. हा तपशील विवेचकबुद्धि ठरविते. प्राप्त परिस्थितीच्या पार्श्वभूमींत भिन्न भिन्न संभवनीय पक्षाचा, त्याच्या परिणामाच्या दृष्टीनें, तौलनिक विचार करून ही बुद्धि त्यातला कोणता पक्ष प्रस्तुत समयीं कर्त्यास स्वीकार्य आहे याचा निर्णय देते. ममत्वजन्य द्वेषानें कोणाचें अंतःकरण शेजाऱ्याविरुद्ध भारले गेल्यास जेणेंकरून त्या द्वेषाचा उपशम होऊन स्वतःस सुख वाटेल अशा स्वरूपाचें काहीं कर्म करावें अशी ढोकळ प्रेरणा प्रथम होईल. परंतु हा केवळ त्या कर्माचा 'आकार' झाला; त्याला 'तपशील' अद्याप प्राप्त व्हावयाचा असतो[१] यानंतर प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या पार्श्वभूमींत भिन्न भिन्न कर्मांच्या संभाव्य परिणामाकडे तुलनात्मक दृष्टीनें पाहून, विवेचक बुद्धि तो विशिष्ट तपशील निश्चित करील. तसें झालें म्हणजे, पूर्वी केवळ त्या शेजाऱ्याचें नुकसान होईल असे 'काहीं तरी' करावें इतकीच जी 'साकार पण' रिकामी इच्छा होती, तिला आता तपशील प्राप्त होऊन 'अमुक एक कर्म करावें' अशा इच्छेंत ती परिणत होईल.[२] अर्थात् विवेचक बुद्धि तपशील निश्चित करिते तोंपावेतों मूळ भावना कायम असली तरच ती परिपूर्ण कर्मेच्छा होईल; तत्पूर्वी ती भावनाच नष्ट झाली तर ती इच्छाहि विरून जाईल. भावनेशिवाय कर्म शक्य नाहीं.

विकारवश कर्म

स्वार्थपर कर्मांचा राजमार्ग हा असा आहे. आता यातील एक संभाव्य शाखा पाहिली म्हणजे ती प्रक्रिया पूर्ण होईल. विवेचक बुद्धीचा उदय न होताहि केवळ विकारवश होऊन कधींकधीं कर्म केलें जातें. ज्या वेळेस विकार इतका प्रबळ होतो कीं, कर्मांच्या तपशिलासंबंधीं जो विचार मनांत प्रथम उद्भवेल तोच हातीं धरून कृतींत उतरविला जातो, त्यावेळीं मनुष्य विकारा-

१ आंग्ल भाषेंत कर्मांच्या या 'आकारा'ला form व 'तपशिला'ला matter किंवा content असें म्हणतां येईल.

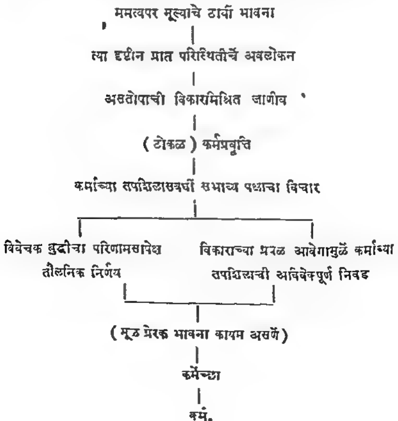
२ नंतरच्या या इच्छेला सोळाव्या प्रकरणात 'वाञ्छा' असें विशिष्ट नाव आम्हीं सुचविलें आहे.

धीन झाला असें म्हणता येतें. हें एकदम कसें घडून येतें हे पाहण्यासारखे आहे. विवेचकबुद्धि कर्मांचा तपशील निश्चित करिते, तें तरी कोणत्या पद्धतीनें ? समोर आलेल्या पक्षोपपक्षांचा तुलनात्मक विचार करून त्यातील इष्ट कोणता याचा निर्णय ती देत असते. परंतु हे पक्ष ती स्वतः निर्मीत नाहीं. तिचें काम न्यायाधीशासारखें आहे. न्यायाधीश वादीप्रतिवादींत न्याय देईल; परंतु हे पक्ष स्वतःसमोर उपस्थित करण्याचें काम त्याचें नव्हे. फार काय, एखादे वेळीं असे वादपक्ष न आले तर तो स्वस्थ विश्रांति घेईल. विवेचक बुद्धीचेंहि काम न्यायाधीशाचें आहे. पण मग तिच्यासमोर भिन्न भिन्न पक्ष कोण आणतें ? तें कार्य 'विचारशक्ति' नामक मानवी स्वभावाच्या अंशाचें आहे. शेजाऱ्याचें नुकसान करावें असें मनात ठरल्यावर तें त्याच्या घरास आग लावून करिता येईल, किंवा त्याच्या घरात चोरीचा माल टाकून करिता येईल, किंवा त्याच्या वरिष्ठाजवळ चहाडी करून करिता येईल, इत्यादि पक्ष मनात उद्भवणें, व विवेचक बुद्धीसमोर ठेवणें, हें विचारशक्तीचें कार्य होय. एखाद्याचें हित करावें अशी कर्माची ठोकळ प्रवृत्ति झाल्यावर तें करण्याचे भिन्न भिन्न प्रकार विवेचक बुद्धीसमोर तुलनेप्रीत्यर्थ आणून ठेवणें हे कार्य विचारशक्ति करिते. आणि मग परिणामाच्या दृष्टीनें तौलनिक शहानिशा करून ती बुद्धि त्याचा निर्णय देते. आता विकारवश कर्मांत असें होतें कीं, कर्माची ठोकळ दिशा प्रथम भावनेच्या अनुरोधानें ठरल्यावर तपशिलासाठीं भिन्नभिन्न संभाव्य पक्ष धुंडून काढण्याचें काम विचारशक्ति करीत असता, जो पहिलाच पक्ष ती मनासमोर उभा करेल तोच, किंवा अन्य एखादा, हातीं घेऊन, आणखीहि इतर पक्ष समोर आणण्यास विचारशक्तीस वाव न देता, आणि या एका पक्षाविषयींहि विवेचक बुद्धीच्या निर्णयाची वाट न पाहताच, त्या पक्षाला आंधळेपणानें व हट्टवादीपणानें व्यक्ति कृतींत उतरवितें ! असें कृत्य अर्थातच अविवेकपूर्ण होय. कर्मधर्मसंयोगानें अशा एखाद्या कृतीचे परिणाम कधीं चांगलेहि झालेले दिसले तरी तेवढ्यानें तें कृत्य इष्ट ठरणार नाहीं. त्यात विवेचक बुद्धीचा कार्यभाग मुळींच किंवा पुरेसा नसल्यानें वस्तुतः तें पूर्ण ऐच्छिक कृत्याहून भिन्न मानावयास हवें. विकारावेगात केलेला खून व पूर्ण विचारांतीं केलेला खून यांत न्यायालयें देखील भेद करतात, काहीं विशिष्ट परिस्थितींत तर पहिल्या प्रकारचा खून कायदा क्षम्यहि मानतो. आणि तसें न केलें तरी दुसऱ्या प्रकारचा खुनी पहिल्यापेक्षा अधिक

दुष्ट मानला जातो. अर्थात् यावरून विकारवश कर्ता नैतिक दृष्ट्या निर्दोष असतो असें मुळींच नव्हे हे सागणें नकोच. तो अशा कृत्याची जबाबदारी सर्वस्वी नाकारू शकत नसला तरी अर्जुनानें श्लोक ३-३६ मध्यें योजलेली मार्मिक शब्दयोजना वापरून, अशा कृत्याला काहीशा 'अनिच्छ' अवस्थेंत 'बलादिव नियोजितः' अशा प्रकारें केलेलें कृत्य असें वर्णिता येईल. मनुष्याचा त्या क्षणीं स्वतःवरचा ताबा हरपलेला असतो. परिणामाचें तुलनात्मक परीक्षण हें विवेचक बुद्धीच्या कार्यपद्धतीचें एक प्रमुख अंग आहे; विकारवशतेंत तें नसतें.

स्वार्थी (सकाम) कर्मांची प्रक्रिया

स्वार्थी कर्मांची ही प्रक्रिया पुढील कोष्टकात मांडून दाखविता येईल :



स्वार्थनिरपेक्ष मूल्यें

ही ऐच्छिक स्वार्थी कर्मांची प्रक्रिया झाली. निःस्वार्थ कर्मांची प्रक्रिया याहून अर्थातच काहीशी भिन्न आहे. यात प्रेरक भावना निर्ममत्वपर मूल्यांशीं संबद्ध असते अशीं स्वार्थनिरपेक्ष अंतिम मूल्यें आमच्या मतें दोन असू शकतात : स्वतःचें खरें (आध्यात्मिक) हित–निःश्रेयस; व परहित. स्वतःच्या आध्यात्मिक उन्नतीचें ध्येय शब्दार्थानें ' स्वार्थी ' ठरलें तरी स्वार्थी शब्दाच्या रूढ अर्थानें तें तसें नाहीं; त्याचा समावेश सकामतेंत, ममत्वात, होत नाहीं हें मागें दाखविलेंच आहे स्वार्थनिरपेक्ष दुसऱ्या अंतिम ध्येयाला आम्ही परहित म्हटलें आहे; परसुख नव्हे. याचें कारण असें कीं, स्वतःच्या हिताची इच्छा व स्वतःच्या सुखाची इच्छा यांत जसा विरोध येऊ शकतो, तसा तो परहिताची इच्छा व परसुखाची इच्छा यांत वस्तुतः येऊं शकत नाहीं. स्वतःच्या खऱ्या हिताला विरोधी अशीहि स्वसुखेच्छा कर्ता कामक्रोधादिकांच्या अधीन होऊन करू शकतो. परंतु दुसऱ्या कोणाच्या सुखाची जर तो खरोखर इच्छा करील तर ती (त्याच्या कल्पनेप्रमाणें) त्याच्या खऱ्या हिताला पोषक म्हणूनच तो करील त्याच्या खऱ्या हिताला बाधक होईल अशी जाणीव असताहि त्याला एखादें सुख प्राप्त करून देण्याची कर्ता इच्छा करील (उदाहरणार्थ सभाजीला मदिरासुख प्राप्त करून देण्याची कलुषाची इच्छा), तर तें कृत्य कर्ता वास्तविक स्वतःच्या काही तरी मत्सर, द्वेष, लोभ, इत्यादि स्वार्थी मनोविकारामुळेंच करील, व म्हणून तात्त्विक दृष्ट्या तें कृत्य स्वार्थीच ठरून स्वार्थनिरपेक्ष कृतींत मोडणार नाहीं. सारांश, कर्त्याची भूमिका खरोखर स्वार्थनिरपेक्ष असेल तेव्हा तो इतर कोणाच्या खऱ्या हिताला विरोधी अशा सुखाची इच्छा जाणूनबुजून करणार नाहीं. मात्र असाहि एखाद्या स्वार्थनिरपेक्ष कृतीचा प्रत्यक्ष परिणाम इतर कोणाच्या खऱ्या हितास बाधक असा ठरू शकतो; परंतु तें त्या कर्त्याचें ध्येय, मूल्य, हेतु, इच्छा, असू शकणार नाहीं. यासाठीं स्वतःच्या बाबतींत स्वसुख व स्वहित अशीं वेगवेगळीं दोन ध्येयें संभाव्य असलीं तरी इतरांच्या संबंधात परहित हेंच एक अंतिम ध्येय असून, परसुख हें त्याचें एक साधन म्हणून असू शकेल.

व्यवसायात्मिका बुद्धीचें एकत्व व नानात्व

स्वार्थनिरपेक्ष अंतिम ध्येयें स्वहित व परहित अशीं दोन असू शकतात

असें वर म्हटलें. परंतु थोडा आणखी विचार केल्यास या दोन निष्काम ध्येयांतहि शेवटीं एकवाक्यता मानण्याची आवश्यकता पटेल. सुखसंवेदना व दुःखसंवेदना हे सर्वस्वी व्यक्तिगत अनुभव असल्यानें, यांच्या बाबतींत भिन्न भिन्न व्यक्तींत विरोध येणें साहजिकच आहे. जें एकास सुख देईल तें दुसऱ्यास दुःखदायक होऊं शकतें; किंबहुना निरपवाद रीत्या सर्व व्यक्तींस सुखप्रद होईल अशी एकहि लौकिक गोष्ट सापडणें असंभवच वाटतें. परंतु आध्यात्मिक उन्नतीच्या—हिताच्या—बाबतींत व्यक्तीव्यक्तींत असा विरोध येण्याचें कारण नाहीं. आध्यात्मिक उन्नतीचा अर्थ संकुचित व्यक्तित्वाचें सर्वव्यापक सत्यांत पर्यवसान किंवा विलीनीकरण असा असल्यानें ज्यांत एका व्यक्तीचें खरें हित असेल त्यांत इतरांचेंहि तसें हित असलें पाहिजे, तसें नसल्यास तें खरें 'हित'च नसून, स्वार्थी संकुचित अभ्युदयाचा एक गोंडस प्रकार होय असें आढळून येईल. स्वहित व परहित यांत हा असा अभेद—किमानपक्षीं अविरोध—मानल्याशिवाय नीतिशास्त्राच्या विवेचनास स्थैर्य व सुसंगति प्राप्त होत नाहीं असें अनेकवार आढळून आलें आहे. स्वसुख व स्वहित, स्वसुख व परसुख, स्वसुख व परहित, किंवा परसुख व परहित यांत विरोध येऊं शकेल परंतु स्वहित व परहित यांत अंतिम दृष्ट्या विरोध मानतां येत नाहीं. जें कृत्य माझें खरोखर हित करील तें इतर कोणाचेंहि अनहित करणार नाहीं; व ज्या कृतीनें खरोखर परहित होईल त्यानें माझेंहि आध्यात्मिक कल्याणच झाल्याशिवाय रहाणार नाहीं.

याशाठीं मनुष्याच्या व्यवसायात्मिका बुद्धीनें निष्कामस्वरूपी ध्येयाचा एकदा अंगिकार केला म्हणजे तो एकात्म होतें असें गीतेंत म्हटलें आहे. सकामतेला अनंत फांटे फुटूं शकतात; निष्कामतेला—आध्यात्मिक हितेच्छेला—एकच दिशा असते. या दुसऱ्या भागांत पायऱ्या किंवा टप्पे असूं शकतील, परंतु ते परस्परविरोधी किंवा परस्परस्वतंत्रहि नाहींत. कर्माला मूळ प्रेरणा देणाऱ्या मूल्याचा निश्चय ' व्यवसायात्मिका बुद्धि ' करिते; कर्माचें तपशीलवार स्वरूप ' विवेचक ' बुद्धि ठरविते. हें ध्यानांत घेतलें म्हणजे गीताकाराच्या पुढील उद्गारांचा नीट अर्थ लागूं शकेल :

> व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनंदन
> बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥ २-४१ ॥
> भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृतचेतसाम्
> व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥ २-४४ ॥

[अर्जुना, या (योग) मार्गात (कर्मप्रवृत्तीच्या ध्येयाचा) निश्चय करणारी (निष्काम) बुद्धि एकात्म (म्हणजे मोक्षाची अर्थात् आध्यात्मिक हिताची एकमेव इच्छा करणारी) असते; कारण ज्याचा असा एक निश्चय होत नाहीं त्याच्या (सकाम) बुद्धीला अनेक फाटे फुटून ती अनंत (प्रकारची) होते (ती नानाविध ऐंद्रियिक सुखाच्या मार्गें धावू लागते.)–४१...त्या (भोगस्तुतिपर) उद्गारानीं ज्याचें चित्त आकर्षिलें जातें, आणि म्हणून जे भोग व ऐश्वर्य याच्या चिंतनातच आसक्त असतात, त्यांची निश्चय करणारी बुद्धि समभावात स्थिर होत नाहीं–४४] सकाम व्यक्तीची कर्मप्रेरणा नाना दिशानीं धावूं लागते; अशा बुद्धीला अनेक लौकिक गोष्टी हव्याशा वाटून त्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितींत ती नेहमींच असंतुष्ट राहून तळमळत असते. परंतु निष्काम बुद्धि सर्वभूतहिताच्या–परमेश्वरप्राप्तीच्या–ब्रह्मात्मैक्यभावाच्या एकमेव लक्ष्यावर केंद्रित झालेली असते. निष्काम ध्येयाचीं हीं भिन्नभिन्न वर्णनें संभवनीय असलीं तरी त्यात परस्परविरोध नसल्यानें या अशा मूल्यानीं आकृष्ट झालेली बुद्धि एकाग्रच म्हणता येते. सकाम विषयाच्या मागे लागणें ही वेगळी गोष्ट आहे. याच्या नादीं लागणाऱ्याची गत गीताकारानीं पुढील श्लोकात मार्मिकपणें सांगितली आहे :

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि ॥२-६७॥

[(विषयात) संचरणाऱ्या इंद्रियाच्या मागें जें मन लागतें तें अशा अयुक्त पुरुषाच्या बुद्धीस, पाण्यात वायु ज्याप्रमाणें नौकेस (इतस्ततः घेऊन जातो) तद्वत् खेचून नेतें.]

आदर्श कर्मांची प्रक्रिया

ज्या कृत्याचें प्रेरक मूल्य ममत्वपर नसेल, त्यात कामविकाराचा संभव नसला तरी क्रोध, मद, यासारखे काही विकार संभवनीय आहेत. मात्र वर निर्देशिलेली अहंकर्तृत्वाची भावनाहि विराम पावली म्हणजे हे इतर विकारहि नष्ट होतात; व व्यक्तीचे हातून पूर्ण निर्विकारतेनें कृति घडून येते. अर्थात् अशाहि कृत्याच्या उगमस्थानीं प्राप्त परिस्थितीविषयीं असंतोषाची जाणीव ही राहीलच. परंतु असंतोषाची जाणीव होणें ही एक गोष्ट व मनोविकार उद्भवणें ही

वेगळी गोष्ट. सामान्यतः या उभय घटना आपल्यास एकसमयावच्छेदेंकरून निदर्शनास येत असल्या तरी असंतोषाची विकाररहित जाणीव अशक्य नाहीं. आदर्श न्यायाधीशास गुन्हेगाराच्या कृत्यात कायद्याविरुद्ध वर्तन दिसून तें शिक्षेविना राहणें असमाधानकारक वाटलें, व म्हणून त्यानें त्याला योग्य शिक्षा दिली, तरी तसें करिताना त्या न्यायाधीशाला कोणत्याहि विकाराची बाधा होणें आवश्यक नाहीं. असंतोषाची जाणीव याचा अर्थ इतकाच कीं, आदर्श मूल्याच्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितींत काही कमीपणा आहे असें वाटणें. तसें वाटलें म्हणजे मनुष्य तो कमीपणा दूर करण्याचा प्रयत्न करूं लागतो. याचेंच नाव ऐच्छिक कर्म. आदर्श कर्मांत विकाराला स्थान नाहीं. यास्तव आदर्श निःस्वार्थ अथवा निष्काम, आणि त्याबरोबरच निरहंकार, कर्मांची प्रक्रिया अशी सांगता येईल : निर्मम मूल्याच्या ठायीं अहंकर्तृत्वकल्पनारहित भावना–त्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितीचें अवलोकन–असंतोषाची जाणीव–(ठोकळ) कर्मप्रवृत्ति–कर्मांच्या तपशिलासंबधी संभाव्य पक्षाचा विचार–विवेचक बुद्धीचा परिणामसापेक्ष तौलनिक निर्णय–(मूळ भावना कायम असणें)–कर्मेच्छा–कर्म.

मिश्र कर्में

वर तात्त्विक विवेचनार्थ स्वार्थी व निःस्वार्थी कर्मांची प्रक्रिया वर्णन केली आहे. परंतु मानवी प्रत्यक्ष कृत्यात निर्भेळ स्वार्थी व निर्भेळ निःस्वार्थी कृत्य विरळाच. बहुतांश कर्में या उभय प्रकारचीं मिश्रित असतात. त्यांत कधीं याचें प्रमाण अधिक तर कधीं त्याचें अधिक असा फरक आढळावयाचाच. मनुष्याच्या भावनेचीं विषयभूत मूल्यें सारींच क्वचितच स्वार्थी असतात. स्वतःच्या स्वार्थास बाधा येत नसेल तर परार्थ आचरण्यास बहुतेक व्यक्ति तयार असतात. कोणत्याहि परिस्थितींत परार्थ अंगिकारणार नाहीं असा 'तें के न जानीमहे' कोटीच्या व्यक्ति सहसा आढळण दुरापास्तच ! सर्वसाधारण व्यक्तीच्या मनात स्वार्थी मूल्यें व त्याचबरोबर कमीअधिक प्रमाणात इतर मूल्येंहि असतात स्वतः द्रव्यसंपादन करावें अशी ममत्वपर कर्मप्रेरणा झाली तरी त्याबरोबरच शक्य तों परिता त्या उद्यमात इतराच्या न्याय्य संपत्तीचा अपहार होऊं नये अशीहि भावना बाळगणारे पुष्कळ लोक असतातच. नाहींतर सारेच द्रव्यार्थी चोरी करूं लागले असते. यामुळें द्रव्यसंपादनाच्या ठायीं असलेल्या ममत्वपर भावनेनें कर्मप्रवृत्तीच्या चक्रास चालना मिळाली

तरी त्यातच पुढें मनातील इतर मूल्यांचीहि भर पडून कर्मांचा तपशील ठरताना, त्याला एकंदरींत चांगल्या कर्मांचें स्वरूप प्राप्त होऊं शकतें. असें न झालें तर मनुष्य 'येन केन प्रकारेण' द्रव्यसंपादन करण्याच्याच मार्गी लागेल. हा सरळ अधःपाताचा मार्ग होय. मनात ज्या ज्या मूल्यांचे विषयीं निष्ठा वसत असेल त्यांची छाया व्यक्तीच्या कर्मांवर उमटत असते. ज्या प्रमाणात तीं मूल्यें स्वार्थी असतील त्या प्रमाणात त्याच्या कृत्यांचें स्वरूप स्वार्थी राहील; व ज्या प्रमाणात तीं स्वार्थेतर असतील त्या प्रमाणात-तें स्वरूपहि तसें राहील. इतकेंच कीं, मूळ प्रेरणा स्वार्थी असली तर आपण त्या कृत्याला सकाम म्हणतो, व ती निःस्वार्थी असेल तर निष्काम म्हणतो. यामुळें प्रेरणेने सकाम परंतु तपशिलानें कार्य अशीं कृत्यें शक्य असतात.

प्रकरण पंधरावें

विवेचक बुद्धीचें कार्य

आतां मागील प्रकरणात आलेल्या काही महत्त्वाच्या पदाविषयी थोडे वेगवेगळें स्पष्टीकरण केलें म्हणजे ऐच्छिक कर्मप्रक्रियेचें विवेचन पुरेसें होईल.

सुखदुःख आणि मनोविकार यांतील भेद

मनोविकार म्हणजे भावना नव्हे हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. पण त्याच प्रमाणें मनोविकार म्हणजे केवळ सुखदुःखसंवेदनाहि नव्हेत हें देखील ध्यानात घेणें इष्ट आहे. सुख व दु.ख हे विकार नसून केवळ अनुकूल-प्रतिकूल संवेदना-स्वरूपी अनुभव आहेत. उलट राग (प्रीति), द्वेष, काम, क्रोध, भय, शोक हे विकार आहेत. विकार हा मानसिक क्षुब्धतेचा प्रकार होय. केवळ सुख व दु.ख यांच्या साध्या अनुभवात मानसिक क्षुब्धता असलीच पाहिजे असें नाहीं सुखाचें हर्षात व दुःखाचें विषादात रूपांतर झालें म्हणजे क्षुब्धता निर्माण होते. सुखाविषयीं आसक्ति व दुःखाविषयीं द्वेष मनास क्षुब्ध करतो. सुखासक्तीपासून कामविकार उद्भवतो पण सुखात अशी आसक्ति निर्माण न होऊ देताहि सुखानुभव, व त्याचप्रमाणें दु.खाविषयीं द्वेष न वाटू देता दु.खानुभव, या गोष्टी कठीण असल्या तरी अशक्य नाहीं. सुखदु.खसंवेदनाचे अनुभव निसर्गक्रमानुसार शरीरधारी जीवाला होतच असतात काही संवेदना देहदिपर्वाला आपाप अनुकूल असतात—वाटतात, व इतर काही प्रतिकूल वाटतात. शरीरांत पाण्याचा साठा कमी झाला असतां तहानरूपी प्रतिकूल

संवेदना होणें व पाणी प्यालें असता अनुकूल संवेदना होणें हा निसर्गक्रम आहे. किंबहुना सजीव देह सुस्थितींत राहावा एतदर्थ निसर्गाच्या या आवश्यक सूचनाच असतात. याचें आनुकूल्य व प्रतिकूल्य व्यक्तीच्या विशिष्ट मनोगत इच्छावर अवलंबून नसून शारीरिक परिस्थितीवर अवलंबून असतें. या शारीरिक संवेदनापासून होणारें सुख (अथवा दुःख) निराळें, व मनांतली एखादी कामेच्छा पूर्ण (अथवा विफल) झाली असता होणारा आनंद-खेद निराळा. स्थितप्रज्ञ व्यक्तीसहि कांटा बोचल्यावर प्रतिकूल संवेदना म्हणजे दुःखानुभव, व अत्तराचा वास घेतल्यावर सुखानुभव येतच राहणार. इतकेंच कीं, साधारण व्यक्ति या सुखांत आसक्त व दुःखानें उद्विग्न होते; परंतु जनकासमान जितेंद्रिय व्यक्ति त्या सुखाबद्दल आकांक्षा अथवा दुःखाबद्दल द्वेषहि करीत नाहीं. सुखदुःखात्मक 'संवेदना' व कामक्रोधादि 'विकार' यांत कांहीं मानसशास्त्रावरील लेखकहि घोंटाळा करीत असले तरी गीताकारानें तो केलेला नाहीं ! गीतेंत रागद्वेषभयादि विकाराचा त्याग उपदेशिला असून, सुखदुःखाचा मात्र असा समूळ त्याग न सांगता फक्त त्याचेविषयीं सारखीच उदासीनता किंवा त्यांना निर्विकारतेनें, अक्षुब्ध अंतःकरणानें, अनुभविणें इतकेंच उपदेशिलें आहे. या सुखदुःख अनुभवाचा समूळ त्याग देहधारी व्यक्तीस शक्य नसल्यानें गीताकाराचा हा उपदेश मानसशास्त्रास धरूनच आहे. या अनुभवाची परिणति विकारांत न होऊं देणें हें मात्र मनुष्याचें कर्तव्य आहे व गीता तेंच सांगत आहे. आपल्या उपदेशाच्या प्रारंभींच श्रीकृष्णानें उपयोजिलेला श्लोक पाहा—

मात्रास्पर्शास्तु कौंतेय शीतोष्णसुखदुःखदाः
आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥२-१४॥

या श्लोकांत जीव 'क्षेत्र' निवासी आहे तोंपावेतों सुखदुःखानुभवाची अपरिहार्यता उत्कृष्टपणें सुचविली असून, त्याचे बाबतींत त्याग किंवा जबरदस्तीनें विनाश हा उपाय नसून 'तितिक्षा' किंवा निर्विकारतेनें सहन करणें हाच योग्य मार्ग होय. समुद्रांत पोहणाऱ्यानें लाटा सहन करण्यासच शिकलें पाहिजे, त्यांचा त्याग किंवा नाश करण्याच्या बाता करण्यांत काय हशील ? वायूचा जलाशीं संसर्ग होतांच जशा लाट उठावयाच्याच, तद्वत् या मर्त्यभूमींत इंद्रियांचा विषयाशीं संयोग (मात्रास्पर्श) झाला कीं मानवी अंतःकरणांत सुखदुःखसंज्ञक तरंग उठावयाचेच ! परंतु ते उठले तरी—

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ
समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ २-१५ ॥

याच्या योगें व्यथित न होणें—या संवेदनामुळें मन विकारवश म्हणजे क्षुब्ध होऊं न देणें—हा इष्ट मार्ग होय. सुखदुःखांना समान लेखण्याच्या आदेशाचा हा असा आशय असून तो श्लोक २ ३८, ६-७, ६ ३२ मध्येंहि व्यक्त झाला आहे. आणि याचेंच स्पष्टीकरण पुढील श्लोकांत आढळतें—

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ॥ २ ५६ ॥
यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्
नाभिनंदति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥२-५७॥

तसेंच, पुढील मार्मिक उपदेशहि पाहा—

न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ॥५-२०॥

[प्रिय म्हणजे सुखकारक अनुभव प्राप्त झाला असतां हर्षानें हुरळून जाऊं नये, व अप्रिय म्हणजे दुःखकारक अनुभव प्राप्त झाला असतां उद्विग्न होऊं नये][1].

---

१ या श्लोकावरील भाष्यांत शंकराचार्य म्हणतात "देहमात्रात्मदर्शिनां हि प्रियाप्रियप्राप्ती हर्षविषादस्थाने न केवलात्मदर्शिनस्तस्य प्रियाप्रियप्राप्त्यसंभवात् " यांतील उत्तरार्ध योग्य वाटत नाहीं आचार्य यांत म्हणतात कीं, देहाच्या ठायीं आत्मा पाहणाऱ्या अज्ञाला प्रियाप्रियप्राप्ति ही अनुक्रमें हर्षविषादाचें कारण होऊं शकते—होते, पण आत्मज्ञानी मनुष्याला तसें होण्याचें कारण नाहीं, का कीं त्याला जगांत प्रिय व अप्रिय असें काहीच उरलेलें नसतें। आतां, आचार्य यांत प्रिय म्हणजे मनाला प्रिय अथवा हवेसें वाटणारें, व अप्रिय म्हणजे मनाला नकोसें वाटणारें इतकाच अर्थ करीत आहेत, व म्हणून आत्मज्ञान्याला असें काही संभव नाहीं असें ते म्हणतात. आमच्या समजुतीप्रमाणें गीताकार वरील श्लोकांत प्रियाप्रियाचा उपयोग दैहिक अनिवार्य अनुकूलप्रतिकूल संवेदना या अर्थानें करीत आहेत, किंवा निदान त्या अर्थांत या संवेदनाहि समाविष्ट आहेत. आणि या अर्थानें आत्मज्ञानी जीवन्मुक्तासहि—जोंपावेतों देहजागीव विद्यमान आहे तोंपावेतों—नैसर्गिक क्रमानुसार हें प्रियाप्रिय मात्रास्पर्श अपरिहार्यच आहेत, ज्याप्रमाणें 'न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः' (१८-११) हें खरें आहे, त्याप्रमाणें सुखदुःखविचाराच्या मागें मन न लागलें तरी देहधारी व्यक्तीला या सुखदुःखसंवेदनांचा अशेष त्याग शक्य नाहीं. यासाठीं आत्मज्ञान्याला प्रियाप्रिय संभव नसल्यानें त्याला हर्षविषाद होतच नाहींत असा गीतेचा आशय नसून, ज्ञान्यानेंहि

सुख[१] हा केवळ एक संवेदनाप्रकार[२] असून हर्ष[३] हा मात्र एक क्षुब्धतास्वरूपी मनोविकार[४] आहे. तसेंच दुःख हाहि संवेदनेचा प्रकार असून उद्विग्नता हा क्षुब्धतानिदर्शक विकार आहे.[५]

सुखदुःखात्मक संवेदनाना उद्देशून केलेला हा उपदेश पाहिल्यावर आता क्षुब्धतास्वरूपी विकारांना अनुलक्षून केलेला वैशिष्ट्यपूर्ण व भिन्न उपदेश पाहा :

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान्
आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥२-५५॥

[अर्जुना, जेव्हां (मनुष्य) मनांतील सर्व कामेच्छांचा समूळ त्याग करतो व आपण आपल्या ठायींच संतुष्ट असतो, तेव्हा त्याला स्थितप्रज्ञ म्हणतात.]
यात केवळ सुखदुःखसंवेदनाचा उल्लेख नसून तद्विषयक कामाचा असल्यानें समूळ त्याग उपदेशिला आहे. अशाच स्वरूपाची भाषा श्लोक २-७१ व ६-२४ मध्येंहि आढळते. तसेंच रागभयादि इतर विकाराना उद्देशून श्लोक २-५६ व ४-१० मध्यें 'वीतरागभयक्रोधः', २-६४ मध्यें 'रागद्वेषवियुक्तैः', ५-२६ मध्यें 'कामक्रोधवियुक्तानां', ५-२८ मध्यें 'विगतेच्छाभयक्रोधः',

असे प्रियाप्रिय अनुभव प्राप्त झाले असता हर्षविषाद मानू नये हा तिचा आशय आहे. शिवाय, आचार्यांचा अर्थ स्वीकारल्यास गीतेचें वरील विधान एका चमत्कारिक शृगापत्तींत सापडून निरर्थक ठरेल. ज्ञान्याला प्रियाप्रिय संभवच नसल्यानें त्याला "न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य...." या उपदेशाची गरजच नाहीं, आणि अज्ञानी हा देहातच गुतला असल्यानें तो या उपदेशाकडे मुळींच लक्ष देणार नाहीं! आचार्यांचा अर्थ त्याच्या पुढल्याच श्लोकाशीं (५-२१) देखील सुसंगत ठरत नाहीं. त्यात 'ब्रह्मयोगी बाह्यस्पर्शांत असक्त असतो' असें म्हटले आहे. त्याला बाह्यस्पर्श होतच नाहींत असें नाहीं; पण 'न तेषु रमते बुधः' (५-२२) इतकेंच. आणि अगदीं अनिवार्य असे देहकर्मास अनुसरून बाह्यस्पर्श झाले कीं ती व्यक्ति ज्ञानी असला तरी ते स्पर्श आपापल्या स्वभावानुसार 'सुखदुःखदाः' (२-१४) असणारच. ते तसें असले तरी सुज्ञानें हर्षविषाद मानूं नये हेंच गीतेचें सरळ सांगणें आहे!

१ Pleasure. २ Feeling. ३ Joy. ४ Emotion.
५ श्रीशंकराचार्यांनीं 'उद्विग्नं' चा अर्थ 'प्रक्षुभितं' असाच दिला आहे. श्लोक २-५६ वरील भाष्य पाहा.

८-११ मध्यें 'वीतरागाः' असे यथार्थ शब्दप्रयोग उपयोजिले आहेत. सुख-दुःखसंवेदना व रागद्वेषादि विकार यांत हा असा भेद असून, देहधारी अवस्थेंत कोणालाही या संवेदना अपरिहार्य असल्या तरी विकारांचा त्याग मात्र कष्टसाध्य आहे. गीताप्रणीत आदर्श जीवनांत कामक्रोधादि विकारांना स्थान नसलं तरी अपरिहार्य व निसर्गक्रमानुसार होणाऱ्या सुखदुःखसंवेदनांना आहे. विकाररहित अवस्थेंत कोणी या विश्वांत वावरत असतां सहज व अटळ रीत्या होणाऱ्या मात्रास्पर्शांनीं सुखदुःखानुभव आले तर त्यांत कोणास कमीपणा वाटण्याचें कारण नाहीं, प्रकृतीचा तो गुणच होय. विकाररहित अशा केवळ या संवेदनांच्या अनुभवांत कर्मप्रेरकतादि नसते.

मूल्यांचा उगम

आतां मूल्यांचा विचार करूं. कांहीं मूल्यें अंतिमस्वरूपीं असतात तर कांहीं दुय्यम असतात दुय्यम मूल्य हीं अंतिम मूल्यावर तर्कानें आधारलेलीं असतात. परंतु अंतिम मूल्यें कोणत्याहि तर्कावर प्रत्यक्षपणें आधारलेलीं असत नाहींत. एखादें मूल्य अंतिम आहे याचाच अर्थ असा कीं, तर्काधिष्ठित कारण-परंपरा तेथें विराम पावते.[1] दुय्यम मूल्याची इष्टता तर्कानें सिद्ध करतां येते, कोणत्या तरी अन्य अधिक श्रेष्ठ मूल्याकडे घेऊन जाणें हीच ती इष्टता. परंतु अंतिम मूल्य म्हटलें कीं त्याची इष्टता अशी सिद्ध करितां येत नाहीं. व्यक्ति तें

---

१ पाहा "Questions of ultimate ends are not amenable to direct proof Whatever can be proved to be good, must be so by being shown to be a means to something admitted to be good without proof The art of music is good, for the reason, among others, that it produces pleasure, but what proof it is possible to give that pleasure is good?"—J S Mill, in *Utilitarianism*, Chap I para 5 And again "Questions of ultimate ends do not admit of proof, in the ordinary acceptation of the term To be incapable of proof by reasoning is common to all first principles"—*Ibid*, Chap IV, para 1 See also *The Methods of Ethics* by Sidgwick, 1907, P 419

मानेल किंवा न मानेल; परंतु युक्तिवादास तेथें अवकाश नाहीं. स्वसुख, स्वहित, व परहित या तीन अंतिम मूल्यांचा मागील प्रकरणांत उल्लेख आलेला वाचकास स्मरतच असेल.

मूल्यें व्यक्तीच्या मनांत कशीं निर्धारित होतात? त्याचे तीन मार्ग सांगता येतील: उपजतवृत्ति, आप्तवाक्य, आणि तर्क. यातले पहिले दोन मार्ग अंतिम मूल्याच्या निश्चितीचे असून तिसरा दुय्यम मूल्याचा आहे. स्वसुखाचें मूल्य प्रत्येक प्राण्याच्या मनांत उपजतच असतें. पण स्वार्थनिरपेक्ष मूल्याचाहि कांहीं अंश उपजतच असतो हें देखील ध्यानांत घेणें आवश्यक आहे. मनुष्याच्या सान्या नैसर्गिक प्रवृत्ति स्वार्थीच असतात ही समजूत चुकीची आहे. मनुष्य जन्माच जसा स्वार्थी तसा कांहीं अंशीं निःस्वार्थीहि असतो. आई तान्ह्या लेकरास पाजते ती मुख्यत्वेंकरून मुलाच्या सुखार्थ, स्वसुखार्थ नव्हे; कित्येक वेळां स्वतः दुःख सोसूनहि आई मुलास सांभाळते. पशुयोनींतहि हा प्रकार दिसून येतो. अपघातांत एखादें मूल सांपडण्याच्या अगदीं बेतांत आहे असें दिसताच सर्व शक्ति एकवटून कोणी अनोळखी त्रयस्थ त्याला वांचविण्यास धावून जातो, तेव्हां तें मूल पुढें मला सांह्य करेल या भावी स्वार्थाच्या आशेनें तो जात नसून केवळ मूल वांचविण्यासाठींच जातो.

आप्तवाक्यावर आधारलेल्या मूल्याचें उदाहरण हवें असल्यास तें मोक्षप्राप्ति, परब्रह्मप्राप्ति, सर्वात्मैक्यभाव, आत्मज्ञान, वगैरे आदलेल. हें अंतिम मूल्य तर्कानें निश्चित होणारें नाहीं. यासाठींच गीताकारानीं आत्मतत्त्वाला 'बुद्धेः परतस्तु सः' (३ ४२) असें म्हटलें आहे. हें ज्ञान मनुष्याला उपजतहि येत नाहीं, तें आप्तवाक्यापासून—योग्य विश्वसनीय अधिकारी पुरुषाच्या उपदेशानें—प्राप्त होतें.

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया
उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥४-३४॥

[तत्त्वदर्शी ज्ञाते पुरुष तुला (त परमश्रेष्ठ) ज्ञान सांगतील, तें तूं नम्रतापूर्वक नमस्कार करून, योग्य प्रश्न विचारून, व (त्यांची) सेवा करून समजून घे][1]. मात्र अशा श्रवणापासून ज्ञानोदयाचें फल प्राप्त होण्यासाठीं

[1] यांत "ज्ञानिन- तत्त्वदर्शिन." हें अनेकवचनी रूप पुष्कळ व्यक्ती या अर्थानें नसून आदरार्थी आहे असें बहुतेकानीं म्हटलें आहे तत्त्वदर्शी ज्ञाता असा एक महात्माहि शिष्यास ज्ञानसंपन्न करण्यास अर्थातच पुरेसा असतो.

प्रथम त्याचे ठायीं श्रद्धा असणें आवश्यक आहे. अशी श्रद्धा म्हणजे दृढ भावना असली म्हणजे मुमुक्षूस पुढील मार्ग उपलब्ध होतो. 'श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं' (४–३९) या गीतावचनाचा आशय हाच आहे याच नसलें तरी अशा एखाद्या अंतिम मूल्याच्या ठायीं श्रद्धा ठेवण्याची आवश्यकता सर्व सुज्ञ विचारवंतांनीं मान्य केली आहे. अशा श्रद्धेशिवाय तर्कांच्या परंपरेस आधारभूत पायाच न राहून, 'संशयात्मा विनश्यति' (४–४०) अशी अवस्था प्राप्त होण्याचा धोका असतो. जेथें तर्क प्रकाश पाडू शकतो तेथें श्रद्धेवर विसंबणें अयोग्य असलें, तरी जेथें तो जाऊंच शकत नाहीं तेथें श्रद्धेचा आधार आवश्यक असतो जी गोष्ट प्रत्यक्ष अनुभवाचीच आहे ती तर्कांनें सिद्ध करता येत नाहीं, व तो प्रत्यक्ष अनुभव येण्याची पात्रता अंगीं येईपर्यंतों त्याची शक्यता श्रद्धेनें गृहीत धरून त्याच्या मार्गावर चालावें लागतें! अशी श्रद्धा तर्कविरोधी[1] नसून तर्कातीत[2] असते, व म्हणूनच ती अंधश्रद्धा ठरत नाहीं. भारतीय तत्त्वविवेचनाला या श्रद्धेचा–म्हणजेच प्रत्यक्ष तत्त्वदर्शी महात्म्यांच्या अनुभवाचा–फार मोठा लाभ झाल्यानें अध्यात्म विद्येंत तें मूलगामी प्रगति करू शकलें अन्य देशांतील ज्या अनेक तत्त्वप्रणालींना अशा भरीव श्रद्धेचा पाया लाभला नाहीं, त्या तर्कांच्या प्रांतात अति उच्च भराऱ्या मारूनहि अखेरीस संशयाच्या व अतर्क्यविरोधाच्या अनंत भोंवऱ्यात गटंगळ्या खात पडल्याचें दृश्य आपल्या नजरेस येतें!

दुय्यम मूल्यांचें मर्यादित पावित्र्य

मात्र आप्तवाक्याचा (शब्दप्रामाण्याचा) हा उपयोग केवळ जीवनाचें अंतिम ध्येय जाणून घेण्यापुरताच करावयाचा. त्याच्या खालीं येऊन दुय्यम क्षेत्रांत आपण उतरलों कीं, तर्क व विवेकबुद्धीचें साम्राज्य सुरू होतें. तेथेंहि आप्तवाक्यावर सर्वस्वी विसंबून राहणें गैर होईल अंतिम मूल्याकडे जाण्याचा कोणता मार्ग इष्ट आहे हें एकदर परिस्थितीचा विचार करून तारतम्य बुद्धीनें ठरविलें पाहिजे. यात दीर्घ अनुभवानें जे ठोकळ मार्ग ठरून जातात त्यांना दुय्यम मूल्याचें स्थान प्राप्त होतें. असें झालें म्हणजे नंतर प्रत्येक वेळेस त्या मार्गाच्या इष्टानिष्टतेविषयीं विचार करीत बसावें लागत नाहीं. मुज्ञांनीं अशा

१ Anti rational or irrational

२ Super rational

प्रकारें निर्धारित केलेल्या दुय्यम मूल्यांचें अज्ञ जन अनुकरण करून स्वतःची उन्नति करून घेऊ शकतात. मात्र अशाहि स्थितींत या दुय्यम मूल्यांना निरपवाद पवित्र मानणें धोक्याचें असतें. तीं तर्कावर आधारलेलीं असतात हें केव्हांहि विसरता कामा नये. नेहमीच्या व्यवहारांत सोयीसाठीं या दुय्यम मूल्यांच्या तार्किक आधाराची चर्चा न करतांच त्यांचा स्वीकार करण्यात येत असला, तरी अशा आधाराचा प्रश्न उपस्थित करण्याचा व्यक्तीचा हक्क कधींहि नाकारला जाऊ नये. आणि विशेषतः अपवादात्मक परिस्थिति प्राप्त झाली असतां अशा दुय्यम मूल्यांच्या पालनाच्या इष्टानिष्टतेची चर्चा अवश्य झाली पाहिजे. कैंहा विशिष्ट परिस्थितींत अशा एखाद्या दुय्यम मूल्याला नाकारणेंहि न्याय्य ठरू शकेल.[१] या गोष्टीकडे दुर्लक्ष झालें म्हणजे समाजांत निरर्थक रूढी व हानिकारक चालीरीती प्रचार पावू लागतात. दुय्यम मूल्यांचें खरें समर्थन अंतिम मूल्यांकडे व्यक्तीला घेऊन जाण्याची पात्रता हेंच असल्यानं, परिस्थितींत बदल झाल्यास ज्या क्षणीं एखादें दुय्यम मूल्य ती पात्रता गमावून बसेल त्या क्षणीं तें समाजाच्या सदाचारस्मृतींतून हटवून त्याच्या जागीं प्राप्त परिस्थितींत योग्य असें दुसरें मूल्य समाजनेत्यांनीं प्रस्थापित करणें आवश्यक असतें अन्यथा समाज कालप्रवाहात मागें रेंगाळून अधोगतीस जाईल. यासाठीं अंतिम मूल्य कायम राहूनहि दुय्यम मूल्यांत मधूनमधून हा बदल होत असतो. मात्र हा बदल कोणींहि स्वार्थासाठीं करू नये; आणि शिवाय हा बदल करण्याची जबाबदारी समाजातील सुविद्य व सचोटीच्या विचारवंतांच्याच हातीं असणें इष्ट होय.

विवेचक बुद्धीचें द्विविध कार्य

अशा प्रकारें मानवी विवेचक बुद्धि द्विविध कार्य करीत असते. समाजाच्या मार्गदर्शनार्थ ठोकळ दुय्यम मूल्यें निश्चित करणें हें एक, व एखाद्या विशिष्ट कर्माचा प्रत्यक्ष तपशील निश्चित करण हें दुसरें. पहिल्या कार्यांत समाजातील व्यापक परिस्थितीचा विचार केला जातो, उदाहरणार्थ, भारतीय समाजात दैनिक स्नान हें एक इष्ट कृत्य मानलें गेलें असलें तरी अत्यंत थंड

१ याची सोदाहरण उद्बोधक चर्चा लोकमान्यांच्या 'गीतारहस्या'त दुसऱ्या प्रकरणात आढळेल

प्रदेशात तें तसें मानलें गेलें पाहिजे असें नाहीं. विवेचक बुद्धीच्या दुसऱ्या कार्यात व्यक्तीच्या तात्कालिक विशिष्ट परिस्थितीचा विचार केला जातो. दुय्यम मूल्यें निश्चित केल्यानें विवेचक बुद्धीचें दर वेळचें कार्य तितकेंच कमी होतें; या प्रस्थापित दुय्यम मूल्याचा मग व्यवसायात्मिका बुद्धि कर्मप्रेरणेप्रीत्यर्थ उपयोग करूं लागते. त्या मार्गाविषयीं पुन: दरघडी, कांहीं विशेष संशय मनात निर्माण होत नाहीं तोंपर्यंतों, तुलनात्मक विवेचक विचार करीत बसावें लागत नाहीं. अशा रीतीनें जो विचार पूर्वी तपशीलवार तर्कनिष्ठ बुद्धीच्या जोरावर पटत असे, तोच आता एक प्रस्थापित मान्य सिद्धांत म्हणून पटूं लागतो, आणि तितक्यापुरती विवेचक बुद्धीला विश्रांति मिळते. हळूहळू त्याचे भोंवतीं भावनाहि जडूं लागते. आणि जर या विश्रांतीचा सदुपयोग झाला व तिचें आळसात किंवा कुमार्गाचरणात अध:पतन झालें नाहीं तर त्यामुळें साहजिकच मनाला तितकी शांति प्राप्त होते. श्री. विनोबा भावे एके स्थळीं यथार्थतेनें म्हणतात : "कांहीं बाबतींत बुद्धि इतकी दृढ झालेली असते कीं मग विचार करण्याची गरज च राहत नाहीं..... एकदा बुद्धि पक्की होऊन भावनेंत परिणत झाली, म्हणजे मग तर्काची गरज राहत नाहीं. मग तें स्वयंसत्य झालें..... बुद्धिपूर्वक केलेल्या प्रयोगाचा परिणाम म्हणून ज्या भावना समाजात प्रतिष्ठित झाल्या असतील, त्या सामाजिक प्रगतीच्या द्योतक असतात.. ...अशा अनेकविध उन्नत भावना ज्या समाजात मुरलेल्या असतील, तो समाज शांतिमय असतो. ज्या समाजाचा विचार कधीं संपत च नाहीं, नेहमीं प्रत्येक बाबतींत संदेह व अनिर्णय राहतो, बुद्धि परिनिष्ठित होत नाहीं, त्या समाजात नेहमीं अशांति च राहील." .('स्थितप्रज्ञदर्शन', पृ. ११८–१२०).

मात्र श्री विनोबाचें पुढील विधान एकांगी वाटतें. "भावना म्हणजे 'परिनिष्ठित बुद्धि', बुद्धीची परिपक्वता, असा भगवंताचा अभिप्राय आहे. बुद्धि इतकी परिनिष्ठित झाली कीं आतां तिला विचाराची गरज उरली नाहीं, म्हणजे तिला भावना म्हणतात." (सदर पृ. ११८). पण भावनेचा हा एक प्रकार झाला. यांशिवाय परिपक्व बुद्धीचा परिणाम म्हणून नव्हे, तर आप्तवाक्यप्राप्त ज्ञानावर जी श्रद्धा असते तीहि भावनाच होय. परंतु हिचा समावेश श्री. विनोबांच्या वरील व्याख्येंत होत नाहीं. सूक्ष्म दृष्टीनें बोलावयाचें झाल्यास त्यांनी मूल्य व भावना यांतला भेद दृष्टीआड केला आहे असें म्हणतां येईल.

बुद्धि किंवा तर्क परिनिष्ठित झाला म्हणजे जो सिद्धांत प्रस्थापित होतो तें मूल्य होय. त्याचे ठायीं व्यक्तीची जी दृढ निष्ठा असेल ती भावना होय. उदाहरणार्थ सत्य, परोपकार, शरीरस्वास्थ्य या भावना नव्हेत; हीं मूल्यें आहेत. तर्कानें हीं प्रस्थापित होऊं शकतात. याच्या ठायीं एखाद्याची जी निष्ठा ती भावना. कोणाच्या मनांत एखादें मूल्य तर्कानें प्रस्थापित झाल असूनहि त्याबद्दल पुरेशी निष्ठा नसू शकेल. 'जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्तिः, जानाम्यधर्मं न च मे निवृत्तिः' या विधानातलें मर्म तरी हेच. बुद्धीला जें जे पटतें तें तें सारे मनुष्य निष्ठापूर्वक आचरतोच असें नव्हे. सॉक्रेटीसचें तसे मत होतें,[१] तरी इतर अनेक नीतिशास्त्रज्ञांना तें मान्य नाहीं. मानवी कृत्याच्या सर्वसाधारण अनुभवाकडे पाहता तें पटतहि नाहीं गीतेलाहि ते मान्य नाहीं, कारण कामक्रोध हे ज्ञान्यालाहि प्रसंगीं वाममार्गाकडे घेऊन जातात असें गीताकारानीं बजावलें आहे.

बुद्धि आणि भावना

सारांश, आदर्श आचरणासाठीं शुद्ध बुद्धीहि हवी व अविचलित भावनाहि हवी. शुद्ध बुद्धि नसेल तर दुय्यम मूल्यें योग्य रीतीनें निर्धारित होणार नाहींत. दृढ भावना नसेल तर मूल्यांना आचरण्याकडे प्रवृत्ति होणार नाहीं. बुद्धीशिवाय भावना शक्य आहे; चांगल्या वाक्यावर श्रद्धा ठेवून कोणी सदाचरण करितो तेव्हां त्याचे ठायीं अशी बुद्धिरहित भावना आढळते. उलट भावनेशिवाय बुद्धि पाहावयाची असल्यास ती ज्ञात्या पण कामकामी मनुष्याच्या मन:स्थितींत आढळेल. यासाठीं आदर्श कर्माच्या प्रक्रियेंत बुद्धि व भावना यांना एकमेकांचे पूरक पण परस्परभिन्न मानणें योग्य होय. या दृष्टीनें पाहता गीतेंतील पुढील श्लोकाचा सुसंगत अर्थ लावणे कठीण नाहीं:

> नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना
> न चाभावयतः शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥२-६६॥

[योगयुक्त नसलेल्यास (शुद्ध) बुद्धि नसते; आणि योगयुक्त नसलेल्यास भावनाहि नसते. आणि भावनारहित मनुष्याच्या मनाला शांति प्राप्त होत नाहीं ज्याला शान्ति नाहीं त्याला सुख कोठून लाभणार?] आदर्श कर्मासाठीं शुद्ध बुद्धीहि हवी व दृढ भावनाहि हवी. मन योगयुक्त नसल्यास

१ 'Virtue is knowledge.'

त्या व्यक्तीचे ठायीं एक निश्चयात्मक शुद्धबुद्धि नसते; तिच्या ऐवजीं अनंत फांटे फुटलेल्या नानामार्गीय अनिश्चित बुद्ध्या त्याचे ठायीं असतात (२–४१). इतकेंच नव्हे तर योगयुक्त नसलेल्या व्यक्तीची कोणत्याहि ठिकाणीं दृढ निष्ठाहि राहू शकत नाहीं अशा स्थितींत त्याच्या अंतःकरणाला शांति कधी लाभणार? तें नेहमीं वांछित विषयाच्या मागें पिंगा घालीत तळमळतच राहणार:

चिन्तामपरिमेयां च प्रलयान्तामुपाश्रिताः
कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिताः ॥ १६–११ ॥
आशापाशशतैर्बद्धाः कामक्रोधपरायणाः
ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसंचयान् ॥ १२ ॥
इदमद्य मया लब्धमिदं प्राप्स्ये मनोरथम्
इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥
असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि
ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी ॥ १४ ॥
आढ्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया
यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

[अपरिमित व आमरणान्त चिंतेने व्याप्त, कामोपभोगाच्या नादीं लागलेले, व तोच काय तो एक पुरुषार्थ मानणारे,–११ शेंकडो आशापाशबंधनांत पडलेले, कामक्रोधपरायण, (असे हे आसुरी स्वभावाचे लोक) स्वतःच्या कामभोगासाठीं अन्यायानें द्रव्यसंचय करण्याचा प्रयत्न करीत असतात–१२. ' मी आज हें मिळविलें, (पुढें) तो मनोरथ पूर्ण करून घेईन, (या वेळेपावेतों) हें धन माझें झालें आहे, पुढें हें (दुसरें) देखील पुनः माझें होईल –१३. हा शत्रु माझ्याकडून नाश पावला, इतरानांहि मी ठार मारीन; मी ईश्वर, मी भोक्ता, मी सिद्ध बलवान व सुखी आहे–१४. मी धनाढ्य व कुलीन आहे, मजसमान दुसरा कोण आहे ? मी यज्ञ करीन, मी दान देईन, मी चैन करीन," अशा प्रकारच्या अज्ञानानें मोहित झालेले (हे आसुरी लोक असतात).] योगरस्यात म्हणजे त्यांना स्थिर बुद्धि नसते व स्थिर भावनाहि नसते !

परंतु श्री. विनोबा भावे यांना वरील श्लोकाचा (२–६६) अर्थ लाव-

ताना काहीतरी चुकल्यासारखें वाटतें ! ते म्हणतातः "यापुढें सूत्र खंडित झाल्यासारखें दिसतें. 'अयुक्ताला बुद्धि नाहीं, आणि अयुक्ताला भावना नाहीं' अशी पुढें भाषा वापरली आहे. ती त्रुटित आहे. भावना हे जीवनाचे तिसरें मूल्य गीतेला सांगावयाचें आहे त्यातून शांति आणि शांतींतून सुख अशीं पुढचीं मूल्यें निर्माण केलीं आहेत.भावनेवाचून शांति नाहीं,शांतीवाचून सुख नाहीं, असें म्हटल्यानें भावनेची गरज लक्षात आली संयमापासून सुखापर्यंतची साखळी संयम, भावना, शांति, सुख अशी जोडली गेली. पण मध्येंच बुद्धि कशाला पाहिजे ? बुद्धीचा आणि भावनेचा काहीच संबंध दाखविलेला नाहीं त्यामुळे बुद्धि अधांतरीं च राहिली बुद्धीला बाजूस सारून हि संयमाची गरज सिद्ध करायची असली, तर ती या सूत्राने सिद्ध होण्यासारखी आहे पण तसें अपेक्षित नाहीं. संयमाची गरज खरी, पण ती बुद्धीद्वारा दाखवायला हवी आहे. वसें हि पाहिले तरी हें वाक्य लटकेंच पडतें. म्हणून 'नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य, न चाबुद्धस्य भावना' संयमावाचून बुद्धि नाहीं आणि बुद्धीवाचून भावना नाहीं असें वाक्य येथे हवें आहे" आणि आहे तीच शब्दरचना घेतली तर "'नास्ति बुद्धिर् अयुक्तस्य, अतएव न च अयुक्तस्य भावना' असा 'अतएव' शब्दाचा अध्याहार कल्पून निर्वाह केला पाहिजे एकूण अर्थ असा निष्पन्न झाला–'संयमावाचून बुद्धि नाहीं, बुद्धीवाचून भावना नाहीं, भावनेवाचून शांति नाहीं, शांतीवाचून सुख नाहीं.' "[1]

परंतु, बुद्धि व भावना यांत वर दर्शविलेला भेद जर ध्यानात घेतला तर गीतेच्या प्रस्तुत श्लोकाची ही अशी ओढाताण करण्याचा प्रसंग येणार नाहीं असें वाटतें. बुद्धीनें कर्मप्रेरक मूल्याचा *निश्चय होतो*, व भावना म्हणजे मूल्यावरची हृदयस्थ निष्ठा होय. अर्थात् दोन्ही गोष्टी परस्परसंबद्ध असल्या तरी भिन्नहि आहेत स्वामि आणि स्वामिनिष्ठा, पति आणि पातिव्रत्य या गोष्टी भिन्न आहेत. ज्याचे ठायीं संयम नाहीं त्याचे ठायीं योग्य मूल्य निश्चित करू शकणारी बुद्धीहि नसते व विचार स्थिर भावनाहि नसते असें वरील श्लोकात गीताकाराना सुचवावयाचें आहे. कोणाचे ठायीं बुद्धि नसली तरी आप्तवाक्यावरून त्याला ज्ञान होऊ शकतें. पण अशाहि ज्ञानाबद्दल स्थिर भावना असल्याशिवाय तदनुसार कर्मप्रवृत्ति कशी होणार ? याप्रमाणें बुद्धि व भावना यांचीं मानवी स्वभावरचनेंतील परस्परपूरक परंतु भिन्न कार्यक्षेत्रें पाहून,

[1] "स्थितप्रज्ञदर्शन" पृ ११६–११८

असंयमाचा (योगहीनतेचा) या उभयतावर होणारा विपरीत परिणाम गीता कार 'नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना' या शब्दांनीं वर्णीत आहेत. आता या श्लोकात संयमापासून भावनेच्या द्वारा सुखापावेतों साखळी जमते परंतु बुद्धीचा उल्लेख अज्ञापल्लस्तनवत् वाटतो ही जी शंका उरली, तिचेंहि निरसन या श्लोकाच्या संदर्भाकडे पाहिलें म्हणजे होऊ शकेल. श्लोक ६२ व ६३ मध्ये संयमाच्या अभावीं बुद्धिनाश व त्यापासून सर्वनाश हें सांगितलें, व श्लोक ६४, ६५ मध्ये संयम असला म्हणजे स्थिरबुद्धि येते हें सांगितलें. अशा प्रकारें संयम व बुद्धि यांचा घनिष्ठ संबंध अन्वयव्यतिरेक या उभय प्रकारें वर्णन केल्यावर, त्याचें समालोचन श्लोक ६६ मधील 'नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य' या पहिल्या पदात केलें, व नंतर गीताकार असंयमाच्या दुसऱ्या अंगाकडे वळले आहेत. 'अशा प्रकारें संयमहीन व्यक्तीच्या बुद्धीचा नाश होतो हें येथपावेतों पाहिलें; पण संयमहीनतेचे परिणाम इतपतच थांबत नाहींत. ते भावनेच्या दृढतेवरहि होतात, व तिकडूनहि दुःखासच कारणीभूत होतात, कसें तें पाहा—" हा गीताकाराचा उक्त स्थळीं ध्वनि दिसतो. श्री विनोबांचा आक्षेप मान्य केल्यास श्लोक ६३ मधील 'बुद्धिनाशात् प्रणश्यति' हे शब्द व्यर्थ ठरून, त्या श्लोकातील 'स्मृतिभ्रंशात् बुद्धिनाशः' येथपावेतों आलेलें सूत्र नंतर श्लोक ६६ मध्ये (त्यांनीं स्वतः सुचविलेल्या) 'न चाबुद्धस्य भावना' या शब्दांनीं पुढे चालू होईल. पण असें म्हटल्यास श्लोक ६४ व ६५ हे विनाकारणच एका विषयाच्यामध्ये घातल्यासारखे ठरतील! सारांश, त्या आक्षेपानुसार श्लोक ६३ चा चवथा पाद, श्लोक ६४ व ६५ संपूर्ण, व श्लोक ६६ चा प्रथम पाद हें सारें अस्थानीं ठरतें! पण वस्तुतः तें तसें नाहीं.

परिणामविचाराची आवश्यकता

विवेचक बुद्धीचें द्विविध कार्य वर उल्लेखिलें आहे : दुय्यम मूल्यें निश्चित करणें हें एक, व प्रत्येक विशिष्ट कर्माचा तपशील ठरविणें हें दुसरें. बुद्धीचीं हीं उभय कार्यें परिणामाचा विचार करूनच केलीं जातात हे अवश्य ध्यानात घेतलें पाहिजे. किंबहुना कर्माकर्मनिर्णयाचा त्याशिवाय अन्य योग्य मार्ग नाहीं.[1] ज्या कर्माचा परिणाम प्रत्यक्षपणें अथवा (दुय्यम मूल्याच्या द्वारा,

---

[1] आणि यासाठींच प्रो. सिज्विक यांच्या पुढील उद्गाराशीं आम्ही सहमत आहो "No morality ever existed which did not consider ulterior consequences to some extent"—*The Methods of Ethics* (1907), P. 96.

अर्थात्) अप्रत्यक्षपणे अंतिम मूल्यप्राप्तीस साह्यभूत ठरेल ते कर्म इष्ट (कार्य) व याविपरीत कर्म अनिष्ट (अकार्य) होय. गीता परिणामविचाराच्या विरुद्ध आहे असा समज अनेक वेळा व्यक्त झालेला आढळतो. परंतु तो अंशतःच सत्य आहे. कर्मांच्या परिणामाचा विचार सर्वस्वी टाळून त्याची नीतिअनीति निश्चित करणे अशक्य आहे; ज्यांनी तसा प्रयत्न केला त्यांच्या पदरीं अपयशच आलें हे पुढें आम्ही दाखविणार आहोंत. इतकेंच कीं, परिणामाचा हा विचार कधीं प्रत्यक्षपणे तर कधीं अप्रत्यक्षपणे केला जातो. याचेंहि सविस्तर विवेचन पुढे येणारच आहे. गीतोक्त नीतिशास्त्रात परिणामविचाराला मुळींच स्थान नाहीं, कर्माकर्मनिर्णयात गीता सर्वस्वी कर्त्यांच्या निष्कामवृत्तीवर भर देऊन परिणामाविषयीं पूर्ण उदासीनता शिकविते, हा ग्रह यथार्थ नाहीं. कर्त्याची वृत्ति निष्काम असली तरी कर्मांचा तपशील खरोखर इष्ट असेल तरच ते कर्म कार्य ठरेल. कर्मप्रेरक मूल्य चागलेंहि असलें तरी, विवेचक बुद्धीच्या दोषामुळें, कर्मांचा तपशील प्रत्यक्षतः त्या मूल्याकडे नेणारा नसेल तर तें कर्म अकार्य ठरेल. कर्मांच्या तपशिलाची इष्टानिष्टता अशा प्रकारें त्याच्या परिणामावर निर्भर असते.

परिणामांचे प्रकार

यासाठीं परिणाम किती प्रकारचे असू शकतात, त्या सर्वांबद्दलच कर्त्यास जबाबदार धरिता येतें काय, नसल्यास कोणत्या परिणामाबद्दल कर्ता जबाबदार धरला जाऊ शकतो व कोणत्याबद्दल नाहीं, इत्यादि माहिती आपल्या पुढील विवेचनासाठीं आवश्यक आहे. हें विवेचन आम्हीं "नीति आणि कलोपासना" या पुस्तकात केलें असल्यानें त्यातील आवश्यक उतारा येथें देतों.

"परिणामाचे पुढील प्रकार करता येतातः

- परिणाम
  - अपेक्षित —
    - इच्छित (म्हणजे हेतु. याला आंग्ल भाषेत Motive असें म्हणतात.)
    - अनिच्छित (याला काही पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञ Intention असें म्हणतात.)
  - अनपेक्षित —
    - खरोखर अनपेक्षित असताही ज्याची अपेक्षा कर्त्यानें करणें शक्य व आवश्यक होतें असे.
    - ज्याची अपेक्षा करणें कर्त्यांच्या शक्तीबाहेर होतें असें.

यापैकीं पहिले इच्छित अपेक्षित परिणाम म्हणजेच कर्त्याच्या मनातला मूळ हेतु होय. याचीच कल्पना प्रथम त्याचे मनात उद्भवून तिला मूर्त स्वरूप देण्याकरितां तो कार्यास प्रवृत्त झाला असतो. हे परिणाम त्या कृतीपासून खरोखर घडून आले तर तो आपलें कार्य सफल झालें असें समजतो; व उलटपक्षीं विफल झालें असें मानतो.......ज्याअर्थी हे परिणाम घडवून आणण्यासाठींच कर्ता कार्याला प्रवृत्त झाला असतो, त्याअर्थी त्यांच्या बरेवाईटपणाची जबाबदारी त्याचे शिरावर आल्यावाचून राहणार नाहीं, हें उघड आहे. इतकेंच नव्हें, तर शेवटीं ते परिणाम प्रत्यक्ष घडून न आले तरी देखील त्याना हेतुस्थान दिल्याबद्दलही कर्त्यावर जबाबदारी येते......

परंतु सर्व इच्छित परिणाम अपेक्षित असले तरी सर्वच अपेक्षित परिणाम इच्छित असतात असें मात्र नव्हे[1]. कित्येक प्रसंगीं आपल्या कृतीपासून एखादा विशिष्ट परिणाम घडून येणार आहे असें आपल्यास माहित असतें परंतु तो परिणाम इच्छित नसतो, इतकेंच नव्हे तर कधीं कधीं तो परिणाम घडून न यावा अशीहि आपली इच्छा व खटपट असते. पण त्या मूळ हेतूच्या सफलतेला तो परिणाम अपरिहार्यच असला तर नाइलाजास्तव आपण त्यालाहि घडून येऊ देतो. अशा वेळेस तो अपेक्षित असतो, पण इच्छित नसतो......शस्त्रक्रिया करताना रोग्याला होणारा त्रास हा चिकित्सकाचा एक अपेक्षित परिणाम असला, तरी तो इच्छित होता असा आरोप कोणी केल्यास चिकित्सक साहजिकच आक्षेप घेईल माता मुलाला मारते तेव्हा आपल्या कृत्यापासून त्याला दुःख होईल हें तिला माहीत असतें. परंतु, तिचा हेतु मुलाला सुधरविणें हा असून त्याला दुःख देणें हा नसतो हें कोणास सांगावयास पाहिजे असें नाहीं. तक्षकाला इंद्र सोडीत नाहीं असें पाहताच दोघांच्याहि आहुति यज्ञात टाकू पाहणाऱ्या जनमेजयाच्या कृत्याचा तक्षकवध हा इच्छित परिणाम झाला असता, पण इंद्रवध हा अपेक्षित परंतु अनिच्छित परिणामाच्या सदरात गेला असता.

१ यातील इच्छित अपेक्षिताना consequences व अनिच्छित अपेक्षिताना concomittants अशा भिन्न संज्ञा देऊन प्रो सिज्विक् यानीं यातला भेद मार्मिक रीतीनें व्यक्त केला आहे (*The Methods of Ethics*, PP. 110-111). मात्र या शब्दयोजनेनुसार सर्वसाधारण ' परिणाम ' शब्दाचा आम्ल पर्याय ' Effects' मानावा लागेल.

या अपेक्षित परंतु अनिच्छित परिणामाची जबाबदारी कर्त्यावर कितपत येते हें पाहू गेल्यास असें आढळून येतें कीं, यासंबधाने होय किंवा नाहीं असें सर्वत्र लागू पडणारें एकठशाचें उत्तर देणें शक्य नसून, ही जबाबदारी प्रत्येक कृतीच्या विशिष्ट परिस्थितीवर अवलंबून राहील जर मूळ इच्छित परिणाम चांगले असतील, व ते घडून येण्यासाठीं अपेक्षित अनिच्छित परिणाम अपरिहार्य असतील, तर त्याच्याविषयीं, ते वाईट असले तरी, कर्त्यावर काही जबाबदारी येणार नाहीं. उलटपक्षीं, मूळ हेतूच वाईट असला तर ते अनिच्छित परिणाम अपरिहार्य असले तरी कर्त्यावर त्यांचा जबाबदारी आल्या शिवाय राहणार नाहीं. उदाहरणार्थ, आपल्या वैयक्तिक शत्रूचा खून करताना त्याच्या बरोबरच्या दुसऱ्या एका मनुष्यालाहि मारणें कोणाला भाग पडल, तर त्याला उभयताच्या मृत्यूबद्दल जबाबदार धरलें जाईल. जर अनिच्छित अपेक्षित परिणाम अपरिहार्य नसून टाळता येण्यासारखे असतील, तर मात्र त्याची जबाबदारी, मूळ हेतु कसाहि असला तरी, कर्त्यावर आलीच पाहिजे. याशिवाय, जेथें हे परिणाम मूळ हेतूस अपरिहार्य असतील तेथें देखील तो मूळ हेतु तरी घडवून आणणें आवश्यक होतें किंवा काय हें पाहिलें पाहिजे......

येथपावेतों आपण ज्या परिणामाचा विचार केला ते सर्व अपेक्षित होते. आता अनपेक्षित परिणामाचा विचार करू लागल्यास आपल्यास प्रथमच याचे दोन भाग पाडावे लागतील. याचा एक प्रकार म्हणजे ज्याची अपेक्षा करणे कर्त्यास शक्य असताहि त्यानें तशी केली नाहीं, असे परिणाम. या परिणामाच्या जबाबदारींतून कर्ता सुद्धा शकणार नाहीं. उदाहरणार्थ, एखाद्या खोलींत सात आठ वर्षांचा एक खोडकर मुलगा खेळत असता एक मनुष्य तेथें भिंतीशीं भरलेली बदुक ठेवून बाहेर गेला. थोड्याच वेळात त्या मुलानें तिला हात लावल्यानें ती उडाली व काहीं अपघात झाला. या प्रसगीं जर तो मनुष्य 'असें काहीं होईल याची मला कल्पनाच आली नाहीं' असें म्हणून आपला बचाव करू पाहील, तर कोणीहि सुज्ञ 'ती गोष्ट इतकी साहजिक व उघड होती कीं, तुला तिची कल्पना यावयास पाहिजे होती' असेंच उत्तर देणार नाहीं काय? साराश, ज्याची अपेक्षा करण्यासाठीं एखाद्या विशिष्ट कर्त्याच्या ठायीं असलेल्यापेक्षा अधिक ज्ञानाची व बुद्धीची गरज नसते, त्या परिणामाबद्दलची जबाबदारी ते कर्त्याकडून खरोखर अनपेक्षित असले तरी,

तो दूर टाकू शकणार नाही. मनात यत्किंचितहि स्वार्थापेक्षा न ठेवता, शुद्ध हेतूनें देखील कोणी वैद्यकशास्त्रातील अर्धवट विद्यार्थी एखाद्या दुर्धररोगपीडित रुग्णावर शस्त्रक्रिया करून त्याच्या अकाली निधनास कारणीभूत होईल, तर जवळच राहात असलेला त्याचा वैद्यविद्यापारगत शिक्षक त्यास या जीवितहानी-बद्दल जबाबदार धरल्यावाचून राहणार नाही.

आता जे परिणाम कर्त्याकडून अनपेक्षित असून ज्याची अपेक्षा करणें त्याला खरोखर शक्यहि नव्हतें, अशा परिणामाची जबाबदारी मात्र त्याच्यावर केव्हाही टाकता येणार नाही. भरलेली बंदुक एखाद्या आलमारींत शक्य तितक्या काळजीनें ठेवून ताळा लावल्यानंतर कोणी बाहेर गेला असताना, त्याच्या पश्चात् आलेल्या पाहुण्याचा कोणी नात्य मुलगा तेथें शिरून कोठून दुसरीकडून किल्ली मिळवून त्या बंदुकीस हात लावेल, तर त्याला त्या गृहस्थानें काय करावें? कालिदासशूद्रकादिकांनीं नाटकें लिहिलीं त्यावेळेस तरुण विद्यार्थीवर्गाचें जीवन अनेक कडक निर्बंधांनीं जखडलेलें असून, त्यांचीं नाटकें बहुशीं प्रौढ, विवाहित व सुविद्य स्त्री-पुरुषांचेच दृष्टीस पडण्याचा संभव होता. अशा स्थितींत काही शतकानंतर मुद्रणकलेचा प्रसार होऊन आपल्या नाटकांच्या शेंकड्यांनीं प्रती निघतील, अनेक तरुण अपक्वबुद्धीच्या स्त्री पुरुष विद्यार्थ्यांच्या हातीं त्या जाऊन त्यांना जाहीरपणें तीं नाटकें शिकविण्यात येतील, त्याबरोबर सभोंवतालची परिस्थिति इतकी बिघडेल कीं, दिवसां आपल्या नाटकांतील शृंगार वाचून सायंकाळींच अनेक अनिष्ट दृश्यें चल-चित्रपटात प्रत्यक्ष पाहिलीं जातील, मनुष्याला आपल्या वृत्ति ताब्यात ठेव-ण्यास शिकविणाऱ्या निर्बंधांना झुगारून देण्यात येईल, इत्यादि गोष्टींची विचाऱ्या कालिदासशूद्रकादिकांना मुळींच कल्पना नसली तर त्यात त्यांचा काय दोष? मग, तरुणांच्या मनोवृत्ति बिघडविण्याबद्दलचा आरोप त्यांचेवर करण्यापूर्वी या गोष्टीचा विचार आधुनिक सुज्ञांनीं करावयास नको काय?" [१]

हेतु आणि परिणाम

परिणामासबंधीच्या वरील विवेचनावरून हें कळून येईल कीं, हेतु व परिणाम यांत कित्येक प्रसंगीं मानण्यांत येणारा परस्परविरोध वस्तुतः नसतो. कर्मांची नीतिमत्ता हेतूवरून ठरवावी किंवा परिणामावरून ठरवावी असा

१ "नीति आणि कलोपासना," (द्वितीयावृत्ति), पृ १३१-१३७

प्रश्न विचारण्यात येतो, तेव्हा हेतु व परिणाम यांची परस्परभिन्नता त्यांत गृहीत धरलेली असते. पण वास्तविक पाहता हेतु हा परिणामाचाच एक प्रकार आहे. अपेक्षित इच्छित परिणामाना हेतु म्हणतात. मात्र केवळ इतक्याच परिणामावर कर्मांची नीतिअनीति अवलंबून ठेविता येत नाहीं. केवळ इच्छितच नव्हे तर सर्व अपेक्षित परिणाम, व त्याशिवायहि ज्याची अपेक्षा करणें कर्त्याच्या बुद्धीच्या आवाक्याबाहेर नव्हतें असे अनपेक्षित परिणाम, हे सर्व कर्मांच्या नीतिअनीतीवर प्रकाश टाकीत असतात. सारांश, ज्या अनपेक्षित परिणामाची अपेक्षा करणें कर्त्यास सहजासहजीं शक्य नव्हतें तेवढे वगळून इतर सर्व परिणामावरून कर्मांची कार्याकार्यता ठरत असते. हेतु चांगला असेल तर प्रत्यक्ष परिणाम कसेहि झाले तरी तें कर्म नैतिक मानावें हें मत योग्य नव्हे.

यावरून आता नीतिशास्त्रविषयक चर्चेत नेहमीं कानावर येणाऱ्या "शुद्ध बुद्धि" या शब्दप्रयोगाचाहि वास्तव अर्थ वाचकाच्या ध्यानात येईल असें वाटतें. कधीं कधीं शुद्ध बुद्धि म्हणजे परिणामविचाराला सर्वस्वी बहिष्कृत मानणारी बुद्धि असा अर्थ केला जातो. या अर्थानें शुद्ध बुद्धि शक्य नसून ती एक असंभवनीय कल्पना आहे. कोणतेहि ऐच्छिक कर्म घेतलें तरी तें प्राप्त परिस्थितीला कोणत्या ना कोणत्या मूल्याकडे घेऊन जाण्याच्या दृष्टीनें— म्हणजेच प्राप्त परिस्थितीवर काही एक विशिष्ट परिणाम घडवून आणण्याच्या हेतूनें केले जातें. याशिवाय अन्य प्रकारें केले गेलेलें 'कर्म' ऐच्छिक ठरणार नाहीं. आणि अनैच्छिक नैसर्गिक शारीरिक हालचालींच्या बाबतींत बुद्धीचा प्रश्न उद्भवतच नाहीं; निदान तीं कर्में नीतिशास्त्राच्या कक्षेत येत नाहींत. शुद्ध बुद्धीचा दुसरा अर्थ केवळ हेतुशुद्धता असा केला जातो. या अर्थानें ती कर्मांच्या नीतिअनीतीची पर्याप्त कसोटी नव्हे हें वर दाखविलेंच आहे. याशाठीं या बुद्धीच्या कार्यक्षेत्रात उपरोक्त प्रथम तीनहि प्रकारच्या परिणामाचा विचार समाविष्ट मानला पाहिजे. याशिवाय बुद्धीचें शुद्धत्व म्हणजे केवळ निष्कामता (निर्ममता, निस्वार्थता) असेंहि कधींकधीं म्हटले जातं. परंतु निष्कामता हा एक नकारार्थी शब्द असल्यानें केवळ तेवढ्यानें आदर्श कर्मांचें वर्णन पूर्ण होणार नाहीं. एखाद्या कर्माचे परिणाम कर्त्याच्या वैयक्तिक दृष्टीनें स्वार्थरहित असूनहि ते जर प्रत्यक्षपणें परहितपरहि नसले—किंबहुना

परहितबाधकच असले–तर तें कर्म निष्काम असूनहि चागले ठरणार नाहीं. माझ्या कृतीनें जर इतर कोणाचें व्यर्थ नुकसान झालें, तर केवळ त्यात माझा कोणताहि स्वार्थ नव्हता इतकेंच म्हणून माझी नैतिक दृष्ट्या सुटका होणार नाहीं. वैद्याच्या परिहार्य चुकीमुळे रुग्णास अपाय झाला, तर यात वैद्यानें स्वत.साठीं एक पैचीहि किंवा अन्य कोणतीहि अपेक्षा बाळगली नव्हती–त्याची बुद्धि शुद्ध म्हणजे निष्काम होती–इतकें म्हणून त्या कर्माचें समर्थन होऊ शकणार नाहीं. याचाच अर्थ असा कीं, आदर्श ऐच्छिक कर्म केवळ निष्काम असून भागणार नाहीं तर तें कार्यहि असलें पाहिजे!

प्रकरण सोळावें

बेंथॅम व मिल यांचा उपयुक्ततावाद

निष्काम आणि कार्य

मागील दोन प्रकरणात वर्णन केलेली ऐच्छिक कर्माची प्रक्रिया व तदनुषगानें दिलेली परिभाषा आपल्या यापुढील विवेचनात पुष्कळ उपयुक्त ठरेल. गीतोक्त आदर्श कर्म केवळ निष्काम (व निरहकार) असतें इतकेंच नव्हे, तर तें कार्यहि असतें. सकाम निष्काम भेदाचा सबध प्रेरक मूल्याशीं, कर्म-प्रेरणेशीं, असतो. कार्य-अकार्य भेदाचा सबध प्रत्यक्ष प्राप्त परिस्थिति लक्षात घेऊन निश्चित केलेल्या कर्माच्या तपशिलाशीं असतो. प्रथम प्रकारच्या भेदानें कर्म करण्याचें ठरविण्याच्या वेळची कर्त्याची प्रवृत्ति कशा प्रकारची आहे, त्याचा एकदर दृष्टिकोन कोणत्या स्वरूपाचा आहे, हें कळतें; द्वितीय प्रकारच्या भेदानें त्याच्या विवेचक बुद्धीचें स्वरूप ध्यानात येतें. ही बुद्धि इच्छित व अपेक्षित परिणामाचा विचार करून, प्रत्यक्ष परिस्थितीकडे पाहून, साधनें निश्चित करून, कर्माचा तपशील ठरविते. मूळ प्रेरक मूल्य हें प्रवासाच्या अतिम साध्यासमान होय. काशीस जावयाचें इतकेंच म्हटल्यानें प्रवासाची ठोकळ दिशा कळेल; परतु मार्गाचा, वाहनाचा, व इतर तपशील ज्ञात होणार नाहीं तद्वत् अमुक कर्म कर्ता निष्कामतेनें करीत आहे असें म्हटल्यानें त्याचा दृष्टिकोन, त्याच्या अतःकरणाची वृत्ति, दिग्दर्शित होईल, तें कर्म 'कसें' आहे 'का' आहे, 'कशासाठीं' आहे, हें कळेल, पण तेवढ्यानेंच तें 'काय' आहे हें कळणार नाहीं. आणि ज्याप्रमाणे काशीला जाण्याची मूळ प्रेरक इच्छा मनीं असून

हि प्रत्यक्ष प्रवासाचा तपशील ठरवितेवेळीं एखादी व्यक्ति अज्ञानामुळें भलताच चुकीचा मार्ग निश्चित करू शकते, तद्वत् परहिताच्या निष्काम ध्येयानें प्रेरित होऊन आरंभिलेलें कर्म देखील प्रत्यक्ष तपशिलाच्या दृष्टीनें अकार्य म्हणून चुकीचें ठरू शकेल. याप्रमाणें मूळ कर्मप्रवृत्ति निष्काम असूनहि मनुष्याचें आचरण बौद्धिक घोटाळ्यामुळें सदोष ठरू शकतें. अर्जुनाचा मोह याच स्वरूपाचा होता. तो सकाम नव्हता. अर्जुन मनानें निष्काम पण कार्यकर्मविरोधी झाला होता. त्याची विवेचक बुद्धि 'मोहकलिला'त सापडली होती; 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' होऊन ती 'प्रज्ञावाद' करू लागली होती! त्याची अंतिम ध्येयभावना व म्हणून मूळ कर्मप्रेरणा चूक नव्हती, पण त्या ध्येयाप्रत पोचण्यासाठीं वस्तुतः तो योग्य मार्गावरच असता तो मार्ग चुकीचा आहे असें त्याची विवेचक बुद्धि त्याला उगीचच सांगत होती. श्रीकृष्णानें ही त्याची चूक त्याच्या नजरेस आणून त्याला त्याच (धर्मयुद्धस्वरूपी) मार्गात स्थिर केलें.

व्यवसायात्मिका बुद्धीनें मूल्यें निश्चित होऊ शकतात, त्याचे ठायीं भावना असली म्हणजे मग प्राप्त परिस्थितीच्या अवलोकनानें (ती परिस्थिति त्या मूल्याच्या तुलनेंत कमी भरते असें व्यक्तीस भासल्यास) टोकळस्वरूपी कर्मप्रवृत्ति होते. यानंतर विवेचक बुद्धि या परिस्थितींत (त्या मूल्याप्रत जाण्यासाठीं) काय कर्म करावयाचें याचा—म्हणजे कर्माच्या तपशिलाचा—चिकित्सक विचार करून निर्णय देते. गीतोक्त आदर्श कर्मांत कर्मप्रवृत्ति व कर्मतपशील हीं उभय शुद्ध असलीं पाहिजेत व शिवाय कर्ता निरहंकार असला पाहिजे. गीतेच्या या आदर्श कर्मकल्पनेचें स्पष्टीकरण करण्यापूर्वी यासंबधात काही प्रमुख पाश्चिमात्य नीतिपंथाच्या मताची चर्चा आम्ही या व पुढील प्रकरणात करणार आहों. या चर्चेच्या पार्श्वभूमींत गीताप्रणीत कर्माकर्ममीमांसेचें स्वरूप व महत्त्व अधिक स्पष्टपणें ध्यानात येईल. पैकीं या प्रकरणात आपण आंग्ल नीतिशास्त्रवेत्ते बेंथॅम[1] व मिल[2] यांचा जो उपयुक्ततावाद नामक प्रसिद्ध पंथ आहे त्याचें परीक्षण करू.

---

१ जीवनकाल इ स १७४८–१८३२ ग्रंथ *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (इ स १७८९). याशिवाय *Deontology* नामक पुस्तक मृत्यूनंतर प्रकाशित झालें

२ जॉन स्टुअर्ट मिल, प्रसिद्ध आंग्ल तत्त्ववेत्ता, जीवनकाल इ स. १८०६–१८७३ यानीं अर्थशास्त्र, नीतिशास्त्र, तर्कशास्त्र, इत्यादि अनेक विषयावर महत्त्वाचें लेखन केलें आहे.

उपयुक्ततावादः पुष्कळांचें पुष्कळ सुख

उपयुक्ततावादाच्या मताप्रमाणें सुख हेंच जीवनाचें एकमेव ध्येय, व म्हणून कर्मांची नीतिअनीति ठरविण्याचें गमक आहे. कर्मांची इष्टानिष्टता त्याच्या परिणामावरून ठरते. ज्या प्रमाणात ते परिणाम सुखवर्धक व दु:खशामक असतील त्या प्रमाणात कर्म नैतिक ठरेल, उलटपक्षीं तें अनैतिक ठरेल. परंतु इतकें म्हटल्यानेंच सुटण्याइतका नीत्यनीतीचा प्रश्न सुलभ नाहीं! सुख खरें; पण कुणाचें? स्वतः कर्त्याचें कीं इतरांचें? स्वतःचेंच म्हटलें तर हा उघडउघड चार्वाकपंथी स्वार्थी प्रकार होईल याची या आधुनिक उपयुक्ततावाद्यांना जाणीव होती. बेंथॅम व मिल हे दोघेहि व्यक्तिशः उदारमतवादी व समाजोत्कर्षेच्छु होते. त्यांच्या नीतिविषयक विवेचनात दोष असले तरी त्यांचे—विशेषतः मिलचे—प्रमुख सिद्धांत एकंदरींत परार्थपरायणच आहेत. प्रत्येकानें सदैव केवळ स्वसुखासच प्रत्यक्ष ध्येय मानावें हा एक निकृष्ट नीतिपथ होईल हें ते जाणून होते. ज्या समाजातील व्यक्तींचें ध्येय असें असेल तो आज ना उद्या रसातळास जाईल यात काय संशय? म्हणून कर्मांच्या कार्याकार्यतेचें गमक सुख हेंच असलें तरी हें सुख म्हणजे व्यक्तीचें स्वतःचेंच सुख नसून समाजातील 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' (शक्य तितक्या मोठ्या जनसंख्येचें शक्य तितकें मोठें सुख) हें होय, असें आग्रहानें प्रतिपादून यांनीं आपल्या उपयुक्ततावादाचें स्वरूप उज्ज्वल करण्याचा प्रयत्न केला आहे. कोणतेंहि कृत्य स्वभावतःच चांगलें अगर वाईट नसून, त्याच्या परिणामीं किती प्रमाणात जनसौख्य साध्य होतें यावर त्याची इष्टानिष्टता अवलंबून असते. एकच कृत्य एका परिस्थितींत या दृष्टीनें सुपरिणामी तर अन्य परिस्थितींत तद्विपरीत ठरू शकेल. यामुळें उपयुक्ततावाद्यांची नीतिअनीतीची कसोटी नेहमीं परिस्थितिसापेक्ष असते; त्रिकालाबाधित नैतिक ठरणारीं कर्में या मतानुसार त्रिकाल समर्थनीय वाटत नाहींत. सुख व दु:ख हे संवेदनाप्रकार असल्यानें ते बाह्य परिस्थितीवर अवलंबून तर असतातच; परंतु त्याशिवाय प्रत्येक व्यक्तीच्या विशिष्ट मानसिक रचनेवर व अवस्थेवरहि ते अवलंबून असतात.

इतरांचें सुख साधताना व्यक्तीला स्वतःला त्या कर्मानें नेहमींच सुख होईल असें नव्हे. किंती तरी प्रसंगीं परार्थ साधण्यासाठीं कर्त्याला स्वसुखाचा होम करावा लागतो. अशा वेळीं व्यक्ति स्वसुखानें आत्मक्लेशाकडे वळेल काय?

हि प्रत्यक्ष प्रवासाचा तपशील ठरवितेवेळीं एखादी व्यक्ति अज्ञानामुळे भलत्याच चुकीचा मार्ग निश्चित करू शकते, तद्वत् परहिताच्या निष्काम ध्येयानें प्रेरित होऊन आरंभिलेलें कर्म देखील प्रत्यक्ष तपशिलाच्या दृष्टीनें अकार्य म्हणून चुकीचें ठरू शकेल. याप्रमाणें मूळ कर्मप्रवृत्ति निष्काम असूनहि मनुष्याचें आचरण बौद्धिक घोटाळ्यामुळे सदोष ठरू शकतें. अर्जुनाचा मोह याच स्वरूपाचा होता. तो सकाम नव्हता. अर्जुन मनानें निष्काम पण कार्यकर्मविरोधी झाला होता. त्याची विवेचक बुद्धि 'मोहकलिला' व सापडली होती; 'श्रुतिविप्रतिपन्ना' होऊन ती 'प्रज्ञावाद' करू लागली होती! त्याची अंतिम ध्येयभावना व म्हणून मूळ कर्मप्रेरणा चूक नव्हती; पण त्या ध्येयाप्रत पोचण्यासाठीं वस्तुतः तो योग्य मार्गावरच असता तो मार्ग चुकीचा आहे असें त्याची विवेचक बुद्धि त्याला उगीचच सांगत होती. श्रीकृष्णानें ही त्याची चूक त्याच्या नजरेस आणून त्याला त्याच (धर्मयुद्धस्वरूपी) मार्गात स्थिर केलें.

व्यवसायात्मिका बुद्धीनें मूल्यें निश्चित होऊ शकतात; त्याचे ठायीं भावना असली म्हणजे मग प्राप्त परिस्थितीच्या अवलोकनानें (ती परिस्थिति त्या मूल्याच्या तुलनेंत कमी भरते असें व्यक्तीस भासल्यास) टोकळस्वरूपी कर्मप्रवृत्ति होते. यानंतर विवेचक बुद्धि या परिस्थितींत (त्या मूल्याप्रत जाण्यासाठीं) काय कर्म करावयाचें याचा—म्हणजे कर्मांच्या तपशिलाचा—चिकित्सक विचार करून निर्णय देते. गीतोक्त आदर्श कर्मात कर्मप्रवृत्ति व कर्मतपशील हीं उभय शुद्ध असलीं पाहिजेत व शिवाय कर्ता निरहंकार असला पाहिजे. गीतेच्या या आदर्श कर्मकल्पनेचें स्पष्टीकरण करण्यापूर्वी यासंबंधात काही प्रमुख पाश्चिमात्य नीतिपंथाच्या मताची चर्चा आम्ही या व पुढील प्रकरणात करणार आहों. या चर्चेच्या पार्श्वभूमींत गीताप्रणीत कर्माकर्ममीमांसेचें स्वरूप व महत्त्व अधिक स्पष्टपणें ध्यानात येईल. पैकीं या प्रकरणात आपण आंग्ल नीतिशास्त्रवेत्ते बेंथॅम[1] व मिल[2] याचा जो उपयुक्ततावाद नामक प्रसिद्ध पंथ आहे त्याचें परीक्षण करू.

---

१ जीवनकाल इ स १७४८–१८३२. ग्रंथ: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (इ. स. १७८९). याशिवाय *Deontology* नामक पुस्तक मृत्यूनंतर प्रकाशित झालें

२ जॉन स्टुअर्ट मिल, प्रसिद्ध आंग्ल तत्त्ववेत्ता, जीवनकाल इ स. १८०६–१८७३. यानी अर्थशास्त्र, नीतिशास्त्र, तर्कशास्त्र, इत्यादि अनेक विषयावर महत्त्वाचें लेखन केलं आहे.

मानवी मनाचा नैसर्गिक कल स्वसुखाकडे आहे किंवा परसुखाकडे आहे? निसर्गतः मानवी मन स्वसुखपरायणच असतें असा या उपयुक्ततावाद्यांचा विश्वास आहे. मनुष्याचा, किंबहुना अखिल जीवजाताचा, उपजत कल स्व-सुखाकडेच असून, परार्थप्रवृत्ति त्याला मुद्दाम शिकवावी लागते अशी यांची भूमिका आहे. मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनानें वस्तुस्थिति वर्णावयाची झाल्यास मनुष्य जात्या स्वसुखप्रवृत्त "असतो", मात्र नीतिशास्त्रदृष्ट्या आदर्शाचा विचार करावयाचा असल्यास त्यानें परसुखप्रवृत्त "व्हावें" किंवा "असलें पाहिजे", असा उभय दृष्टिकोनांचा हे समन्वय करू पाहतात.

परंतु असा समन्वय करणें ही याना वाटते तितकी सोपी गोष्ट नाहीं! स्वसुख व परसुख यांची समाधानकारक सांगड घालण्याच्या प्रयत्नाच्या खडका-वर नीतिशास्त्रांतील अनेक पंथोपपंथांचीं जहाजें आजवर फुटलीं आहेत! हा मेळ घालण्याच्या प्रयत्नात बेंथॅम आणि मिल यांच्या विवेचनांत भरपूर विसंगति व तर्कदुष्टता शिरली आहे! त्यांतहि बेंथॅम हे प्रारंभीच्या स्वसुखपर भूमिकेला मिलपेक्षा अधिक चिकाटीनें चिकटून राहिल्यानें त्यांच्या लेखनांत अंतर्गत विसंगति त्या मानानें कमी आहे. परंतु मिलची वृत्ति जात्याच उदार व दृष्टिकोन एकंदरींत विशाल असल्यानें, आपल्या विवेचनाचा रथ कसेंहि करून बहुजनहितैषी निःस्वार्थ स्वरूपाच्या अंतिम साध्याप्रत नेऊन पोचवि-ण्याच्या उद्यमांत त्यांनीं विसंगतीचीं आडवळणें घेण्याबद्दल विशेष पर्वा बाळगल्याचें दिसत नाहीं! तर्कशास्त्रावर मान्यताप्राप्त ग्रंथ लिहिणाऱ्या या तत्त्वविवेचकानें आपल्या नीतिशास्त्रनिरूपणांत केलेले अनेक हेत्वाभास हें वाङ्मयक्षेत्रांतील एक आश्चर्यच होय!

उपयुक्ततावाद्यांचें लौकिक सुख आणि गीतेंतला अलौकिक आनंद

बेंथॅम व मिल यांच्या विचारसरणींतील हे सारेच दोष येथें विशद करून सांगणें शक्य नाहीं. आपल्या प्रस्तुत विषयास संबंधित इतकीच त्यांची चर्चा आपल्यास येथें करावयाची आहे. यासंबंधांत प्रथमच लक्षांत घेण्यायोग्य गोष्ट म्हणजे ज्या सुखाला हे अंतिम ध्येय मानतात तें केवळ लौकिक सुख होय या स्थळीं आम्हीं 'लौकिक' असा शब्द वापरला आहे; 'ऐंद्रियिक सुख' असें म्हटलें नाहीं. कारण तुम्हीं अंतिम ध्येय म्हणून मानलेलें सुख म्हणजे केवळ ऐंद्रियिक सुख आहे असें म्हटल्यास किंवा सुचविल्यास यांना मोठा राग येतो;

व आमच्या मताची ही व्यर्थ नालस्ती आहे असे हे म्हणतात. कुत्रा, मांजर, डुकर, इत्यादि जनावराना केवळ ऐंद्रियिक सुखच शक्य असले, तरी मानवी प्राण्याची सुखोपभोगशक्ति केवळ तेवढ्यापुरतीच सीमित नसून त्याव्यतिरिक्त इतरहि उच्च प्रकारच्या सुखाचा अनुभव घेणें मनुष्याला शक्य असतें, व अशा रीतीनें जे जें म्हणून सुख मनुष्याला उपभोगणें शक्य आहे तें सारें आम्ही प्रतिपादित असलेल्या सुखस्वरूपी ध्येयात अतर्भूत मानलें पाहिजे असा युक्तिवाद मिल यानीं स्वसमर्थनार्थ केला आहे.[1] परतु तो तितक्यापुरता बरोबरहि असला तरी ऐंद्रियिक सुखाव्यतिरिक्त इतर मानवी सुखाचीं जीं उदाहरणे मिल व बेंथॅम यानीं दिलीं आहेत, तीं पाहता त्याचें हें सुख म्हणजे केवळ लौकिक सुख असून, ज्या अलौकिक स्थितप्रज्ञजन्य आनदावस्थेचें दर्शन गीतेंत घडते, त्याची कल्पना या पाश्चिमात्य उपयुक्ततावाद्याच्या विचारसरणींत आढळून येत नाहीं असें म्हणणें भाग आहे. गीतोक्त शुद्ध आनद एकजिनसी व अखड आहे, तर मिल सुखात भिन्न भिन्न विभाग कल्पितात.[2] गीताप्रणीत आनद एकस्वरूपी भेदरहित आहे तर मिल सुखात प्रकारभेद मानतात[3]. मनातल्या सर्व स्वसुखपर इच्छा विराम पावल्याशिवाय तो शाश्वत आनद प्राप्त होणार नाहीं असें गीताकार म्हणतात, तर मिल सुखस्वरूपी अतिम ध्येयात गायनश्रवणाचें सुख, शारीरिक आरोग्याचें सुख, सत्तेचें सुख, स्वकीर्तीचें सुख, किंवा द्रव्यप्राप्तीनें होणारें सुख अशासारख्या गोष्टींचाहि समावेश करतात.[4] "न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य" (५-२०) असा आदेश देऊन

१ *Utilitarianism* (Longmans, Green & Co, London, eleventh edition, 1891) pp. 10-11.

२ *Ibid* pp. 54, 55, 56, 57.

३ *Ibid* pp 11-14. हे सारे प्रकारभेद लौकिक सुखाच्या क्षेत्रातच मोडत असल्यानें, हे प्रकारभेद मानूनहि मिल अलौकिक आनदाप्रत पोचत नाहींत आणि शिवाय, सुखात प्रकारभेद मानणें हें 'सुख हेंच केवळ एक ध्येय आहे' या मिलच्या मूलभूत भूमिकेशीं विसगत ठरतें तें वेगळेंच.

४ *Ibid* pp. 54-57; see specially: "They are some of the elements of which the desire of happiness is

गीता मनाच्या क्षुब्धावस्थेचा अव्हेर करिते, तर मिल मानसिक क्षुब्धावस्थेला (Excitement) मानवी सुखाचा एक आवश्यक घटक मानतात¹! थोडक्यात सांगावयाचें म्हणजे, बेंथॅम व मिल यांचें सारच विवेचन मानवी जीवन लौकिक दृष्ट्या अधिकात अधिक सुखासमाधानानें कसें व्यतीत होईल, व त्यातलीं दु खे शक्य तितकीं कमी कशीं होतील या ध्येयास अनुसरून केलेलें आहे. Pleasure व Happiness असे दोन वेगवेगळे शब्द जरी मिल यानीं आपल्या विवेचनात वापरले आहेत, तरी त्यातील द्वितीय पदार्चें स्पष्टीकरण करताना ते प्रथम पदाचाच उपयोग करितात², या दोघाना ते मूलतः भिन्न मानीत नाहीत आपल्या कल्पनेंतील आदर्शावस्थेंत दु ख "शक्य तितकीं कमी" होतील (तीं पूर्णपणें नाहींशी होतील हें गीतेनें दिलेलें आश्वासन ते देत नाहीत) असे मिल व बेंथॅम म्हणतात, त्यावेळेस त्याच्या दृष्टीसमोर दारिद्र्य, बेकारी, अपघात, रोगराई, अत्याचार, इत्यादि लौकिक दु खें असतात³, उलट, 'प्रसादे सर्वदु'खाना हानिरस्योपजायते' (२-६५) असें गीताकार म्हणतात, तेव्हा त्याच्या विशाल व विश्वव्यापक विचाराच्या झोंपत केवळ उपरोल्लेखित लौकिक दु खेंच येत नसून, जन्ममरणचक्र (२-५१, १२ ७), आत्मस्वरूपपराङ्मुखता यासारखीं सकल लौकिक दु.खाचीं मूलभूत दु खबीजेंहि असतात

म्हणूनच 'परम श्रेय' (३ ११), 'अत्यत सुख' (६ २८), 'परा शांति' (४-३९), 'ब्राह्मी स्थिति' (२ ७२), 'सपूर्ण दु.खरहित अखड आनदमय अवस्था,' 'अक्षय सुख' (५ २१) इत्यादि प्रकारें गीतेंत वर्णि लेली आदर्श तत्त्वरूपावस्था, आणि मिलनीं पुढील वाक्यसमूहात स्पष्ट केलेलें सुखरूपी अतिम ध्येय यात वाचकाना जमीन अस्मानाचें अतर आढळून

made up And the utilitarian standard sanctions and approves their being so" (p 56) "The utilitarian standard tolerates and approves those other acquired desires ' (p 57)

१ *Ibid* p 19

२ *Ibid* p 18 पुढें उध्दृत केलेला सविस्तर उतारा पाहा

३ उदाहरणार्थ पाहा *Ibid* p 21 22

येईल! मिल म्हणतात : "If by happiness be meant a continuity of highly pleasurable excitement, it is evident enough that this is impossible A state of exalted pleasure lasts only moments, or in some cases, and with some intermissions, hours or days, and is the occasional brilliant flash of enjoyment, not its permanent and steady flame Of this the philosophers who have taught that happiness is the end of life were as fully aware as those who taunt them The happiness which they meant was not a life of rapture, but moments of such, in an existence made up of few and transitory pains, many and various pleasures, with a decided predominance of the active over the passive, and having as the foundation of the whole, not to expect more from life than it is capable of bestowing. A life thus composed, to those who have been fortunate enough to obtain it, has always appeared worthy of the name of happiness And such an existence is even now the lot of many, during some considerable portion of their lives The present wretched education, and wretched social arrangements, are the only real hindrance to its being attainable by almost all."[१] यातला अयपासून इतिपावेतोंचा लौकिक दृष्टिकोन स्पष्टच आहे! ही आदर्शावस्था प्राप्त करून घेणाऱ्या अनेक व्यक्ति अस्तित्वात असून, कांहीं सामाजिक व शैक्षणिक सुधारणा घडवून आणल्या तर जगातील बहुतेक सान्याच व्यक्ति त्या अवस्थेप्रत पोचतील असें त्याना वाटतें. गीताकाराचा जीवनादर्श साध्य करून घेणें हें एका दृष्टीनें इतकें सोपें नाहीं, व दुसऱ्या दृष्टीने इतकें कठीणहि नाहीं! तो आदर्श प्राप्त करून

१ *Ibid* pp. 18-19 हा उतारा महत्त्वाचा असल्यानें येथें विस्तारानें उद्धृत केला आहे सर्व प्रयत्न करूनहि जीवनाचें हें अंतिम ध्येय सर्वांना शक्य नाहींच, बहुतेक सर्वांना (Almost all) तें शक्य होईल! 'तशाचि उरलों कसा' (केकावलि) असें म्हणण्याची पाळी येणारे हे चर्वरित दुर्दैवी प्राणी कोण?

घेण्याचीं गीतोक्त साधनें वेगळ्याच स्वरूपाचीं आहेत. गीताकाराना केवळ प्रचलित सामाजिक कुव्यवस्थेच्या नांवानें बोटें मोडून व्यक्तीच्या नैतिक अधःपाताचें समर्थन करणें योग्य वाटत नाहीं. त्याचा भर सामाजिक सुधारणेपेक्षा वैयक्तिक स्वसुधारणेवर फार अधिक आहे.

उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत्
आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ६-५ ॥
बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः
अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६-६ ॥

[स्वतः आपला उद्धार करावा, स्वतःचा अधःपात करूं नये. कारण (मनुष्य) स्वतःच स्वतःचा बंधु (हितकर्ता) व स्वतःच स्वतःचा शत्रु (नुकसान करणारा) असतो–५. ज्यानें स्वतःच स्वतःला (म्हणजे स्वतःच्या इंद्रियाना व मनाला) जिंकलें तो स्वतःच स्वतःचा बंधु होय; परंतु ज्यानें स्वतःला अशा प्रकारें जिंकलें नाहीं, तो स्वतःशींच शत्रूप्रमाणे वैर करितो–६] ही त्याची प्रत्येकास शिकवण असून, ह्या आत्मोद्धाराच व्यक्तीच्या इच्छाशक्तीच्या व प्रयत्नाच्या दुर्बलतेशिवाय कोणताहि बाह्य ‘ प्रत्यवायो न विद्यते ’ (२-४०) असें त्याचें आश्वासन आहे.[१] अशा प्रकारें या ध्येयमार्गांत बाह्य अडचण नसल्यानें एका दृष्टीनें हा सोपा असला तरी स्वतःचीच ही अडचण मानवाना इतकी बाधते कीं, ह्याप्रमाणें आत्मोद्धार करून घेणारे लोक जगात किती आहेत असें विचारलें तर (मिळच्या अगदीं उलट) गीताकार उत्तर देतील–

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये
यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥७-३॥

याप्रमाणें गीतेंतली आदर्श आनंदावस्था अलौकिक व आध्यात्मिक आहे, तर उपयुक्ततावाद्याचें सुख केवळ ऐंद्रियिक व मानसिक, म्हणजेच

१ ‘ प्रत्यवायो न विद्यते ’ च्या या अर्थाकडे वाचकाचें विशेष लक्ष जाईल अशी अपेक्षा आहे. एक आधुनिक आंग्ल नीतिशास्त्र देखाल लिहितात : "There is no stonewall in the way of man's moral progress. There is only himself."—*A manual of Ethics*, by Dr. Mackenzie, 1929, p. 82-83.

एका शब्दात सांगावयाचे झाल्यास लौकिक आहे हें स्पष्ट आहे. आणि लौकिक सुखाला ध्येय मानलें म्हणजे स्वसुख व परसुख यांतला विरोध अनिवार्य होऊन, त्याची सांगड घालण्यासाठीं अनेक प्रकारचे कौटिल्य लढविणें नीतिशास्त्रविवेचकांना भाग पडतें. स्वतःचें खरें आध्यात्मिक हित व इतरांचेंहि तसेंच हित, यांत विरोध येण्याचें कारण नाहीं हे मागें अंतिम मूल्याचें स्पष्टीकरण करतांना आम्हीं म्हटलेंच आहे. परंतु लौकिक सुखदुःखाच्या क्षेत्रातच वावरावयाचें म्हटल्यास 'क्वचिद्वीणावाद्यं क्वचिदपि च हाहेति रुदनम्' किंवा 'राव पडले पंत चढले' असा प्रकार आढळावयाचाच! अंतिम आध्यात्मिक दृष्टीनें पाहतां—

> सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते
> अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥१८-२०॥

[भिन्नत्वानें प्रतीत होणाऱ्या सर्व भूतमात्रांत एकच अविभक्त अविनाशी तत्त्व ज्या ज्ञानानें दिसतें त्या ज्ञानास सात्त्विक मान] असें म्हटलें असलें तरी लौकिक दृष्ट्या सर्व प्राणी परस्परभिन्नच आहेत. व म्हणून या लौकिक क्षेत्रात एकास ज्या गोष्टीनें सुख तिनेंच दुसऱ्यास दुःख असा प्रकार आढळणें साहजिकच आहे. सामाजिक सुधारणा करून ही विषमता थोडी फार कमी करितां आली तरी ती संपूर्ण नाहींशी होणें संभाव्य वाटत नाहीं. यामुळें आदर्श व्यक्तीचें वर्णन करितांना गीता 'सर्वभूतहिते रताः' (५-२५) असें विनासंकोच म्हणते, तर सर्वात्मैक्यभावाची बैठक नसलेल्या मिलसारख्यांना 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' असा अडखळणारा शब्दप्रयोग वापरून आपली ध्येयकल्पना व्यक्त करावी लागते!

स्वसुख व परसुख यांच्या समन्वयाचे प्रयत्न

लौकिक स्वसुख व परसुख यांतल्या विरोधानें यांची उडणारी तारांबळ पाहण्यासारखी आहे. मानवप्राणी जात्या स्वार्थी आहे या विधानालाहि सोडवत नाहीं, आणि मानवी ध्येयांत परसुखेच्छेला काहींच स्थान न दिलें तर तें अगदीं तुच्छ व हीन होईल ही वस्तुस्थितीहि दृष्टीआड करितां येत नाहीं, अशी यांची द्विधा मनःस्थिति दिसून येते. या दोन दृष्टिकोनांच्या मध्यें यांची विचारसरणी हेलकावे घेत राहून ती कधीं इकडे तर कधीं तिकडे झुकत असते.

यातून मार्ग काढून या दोन टोकाचा समन्वय साधण्यासाठीं हे उपयुक्ततावादी पुढील कोटिक्रमाचा आधार घेतात. एक म्हणजे, मानव प्राणी जन्मतः स्वार्थी (स्वसुखप्रवृत्त) असला तरी पुढें शिक्षणानें व अनुभवानें तो परसुखप्रवृत्त होऊ शकतो. बेंथम याच्या मतानें कांही बाह्य भयलोभादि नीतिदडकामुळे (Sanctions of Morality) सर्वसाधारण व्यक्ति परसुखपर आचरण करू लागते. नैसर्गिक (किंवा शारीरिक), राजकीय (किंवा शासकीय), सामाजिक, व धार्मिक (किंवा पारलौकिक), अशा चार दडकाचा त्यानीं यासबधात उल्लेख केला आहे एखाद्या व्यक्तीस स्वसुखार्थ चोरी करण्याची किंवा सरकारी कर चुकविण्याची इच्छा झाली, तरी राजदडभयानें तो चोरीपासून परावृत्त व करभरणासाठीं प्रवृत्त होऊ शकतो; आणि अशा प्रकारें तो समाज सुखास कारणीभूत होतो. कोणी एखादा सरकारने देऊ केलेल्या बक्षिसाच्या लोभानें स्वत: कष्ट सोसून रानावनात हिंडून भयकर गुन्हेगार पकडवून देतो व समाजदुःख दूर करितो. हा झाला राजकीय भयलोभाचा प्रकार. समाजाकडून होणारी निंदास्तुति, बहिष्कार–सत्कार, मानापमान, हे सामाजिक भय लोभ असून याच्या योगेंहि स्वार्थप्रवृत्त व्यक्ति समाजहितपरायण वर्तन करू लागते. स्वर्गादि कल्पना हा धार्मिक भयलोभाचा प्रकार होय. निसर्गक्रमाचें पालन व अतिक्रमण केल्यानें होणाऱ्या शारीरिक सुखदु:खाचा समावेश नैसर्गिक भयलोभात होतो. अशा या चार प्रकारानीं उपजतः स्वार्थी असलेला मनुष्य परोपकारी आचरण करू लागतो.

परतु या अशा बाह्य शिक्षालोभामुळें जो परोपकार करितो तो वास्तविक स्वार्थीच असतो हें स्पष्ट आहे. शिक्षाभयानें किंवा पारितोषिकाच्या लोभानें तो मनुष्य तसें वर्तन करीत असतो. इतराना सुख व्हावें हा त्यातला मूळ हेतु नसतो. राजदडाच्या भयामुळेंच जो चोरीपासून परावृत्त होतो किंवा उत्पन्नावरील कर देतो तो खरोखर सचोटीचा आहे असें म्हणता येत नाहीं. तसच जनतेकडून मानसन्मान मिळावा किंवा निदान अपमान होऊ नये या हेतूनेंच जो दानादि सत्कर्म आचरतो तो खरोखर परोपकारी नसून स्वार्थपूजकच म्हटला पाहिजे याशाटीं या अशा बाह्य भयलोभाच्या आधारें स्वार्थ व परार्थ यांत समन्वय साधू पाहणें व्यर्थ होय, अशा प्रकारें साधलेला व साधलेला परार्थ हा खरा परार्थच नव्हे. बेंथमच्या या मतानें मनुष्य जन्मापासून मृत्यूपावेतों खरोखर स्वसुखप्रवृत्तच असतो; कधींकधीं तो परसुखेच्छु दिसतो, पण तें म्हणजे

दूरान्वयानें स्वार्थसाधनच होय. या आपत्तींतून बाहेर पडण्यासाठीं मिल -यानीं बेंथॅमच्या या नीतिदंडकाना बाह्यस्वरूपी (external) असें संबोधून स्वतः एक नवाच पाचवा दंडक सुचविला आहे, तो म्हणजे परपीडेने व्यक्तीच्या स्वतःच्या मनाला होणारें दुःख व परोपकारानें होणारें सुख हा होय परंतु बेंथॅमच्या दंडकापेक्षा हा काहींसा बरा असला तरी यानेंहि स्वार्थपरार्थसमन्वयाची अडचण पूर्णपणें दूर होत नाहीं. कोणी मनुष्य भिकाऱ्यास दान देतो तें मुख्यत्वेंकरून त्या भिकाऱ्याला संतोष व्हावा म्हणून किंवा स्वतःला संतोष होण्यासाठीं ? एखाद्या आजारी मनुष्याला आपण औषध देतों तें त्याला बरें वाटावें म्हणून कीं आपल्याला बरें वाटावें या हेतूनें ? आपला प्रधान हेतु त्याची पीडा हरण करणें हा असतो किंवा त्याची पीडा पाहून आपल्या मनास होणारी पीडा दूर करणें हा असतो ? जर आपला हेतु द्वितीयपक्षीय असेल तर हीं अशीं कृत्यें वास्तविक स्वसुखपरच होतील, आनुषंगिक रीत्याच ती परसुखकारक ठरतील.[१] एवच, मिलच्या 'अंतर्गत' (internal) नीति-दंडकानेंहि स्वार्थ व परार्थ यांत समाधानकारक सांगड घातली जात नाहीं. ही सांगड घालण्याचे याचे प्रयत्न म्हणजे या उभयताना खरोखर साधणे नसून, जो काही परार्थ म्हणून दिसतो तो वस्तुतः स्वार्थाचाच एक प्रकार होय असें म्हणण्यासारखें आहे. आणि असें म्हणणें म्हणजे ज्या दोन पक्षांत सांगड घालावयाची त्यांतील एकाचें स्वतंत्र अस्तित्वच नाकारणें होय बरें, असें करूनहि एकवेळ स्वार्थाला परार्थांत समाविष्ट केलें असतें तरी गोष्ट निराळी होती, पण याच्या प्रयत्नांत तर परार्थालाच पितळवून स्वार्थस्वरूप करण्यात येतें !

मानवी जीवनातील परार्थवृत्तीला वास्तविक स्वार्थच मानण्यात बेंथॅम

---

१ या दोन दृष्टिकोनातील भिन्नत्वामुळें कर्माच्या तपशिलावरीहि परिणाम होऊं शकतो भिकाऱ्याची पीडा हरण करणें हा मूळ हेतु असेल तर दाता आपल्यासमक्ष तें दान देऊन याचकाचा आनंद प्रत्यक्ष पाहून नंतर समाधान पावेल परंतु स्वतःच्या मनाची पीडा दूर करणें हाच प्रधान हेतु असेल तर तो आपल्या नोकरास त्या भिकाऱ्याला दान देण्याची आज्ञा देऊन पुढें जाईल, तें खरोखर दिलें गेलें किंवा नाहीं याची कदाचित् तो विचारपूसहि करणार नाहीं, किंवा केलीच तर वरवर करील पहिल्या व्यक्तानें तें दान स्वतःसमक्ष न दिलें तरी तें खरोखर दिलं गेलें किंवा नाहीं, भिकाऱ्यास संतोष झाला किंवा नाहीं, याची ती बारकाईनें चौकशी करेल

यानीं तितकासा संकोच बाळगला नाहीं;[१] पण मिलच्या उदार हृदयाला या मतातली हीनता बोचल्याशिवाय राहिली नाहीं. म्हणून आपल्या मताप्रमाणेंहि निःस्वार्थ परार्थ शक्य आहे हें दाखविण्याचा प्रयत्न करीत मिल म्हणतात कीं, प्रारंभीं जरी परार्थ हा स्वार्थाचें (स्वसुखाचें) एक साधन म्हणूनच आचरिला जातो तरी पुढेपुढें तो आंगवळणीं पडल्यावर कित्येक व्यक्ती त्या परार्थालाच मूळ ध्येय म्हणून मानू लागतात, व अशा प्रकारें अंतःकरणपूर्वक परोपकारी व्यक्ती या जगात आपल्यास आढळतात. याचें एक उदाहरण म्हणून मिलनीं कृपण मनुष्याचा उल्लेख केला आहे. द्रव्य प्रथम त्याच्या क्रयशक्तीमुळें हवेसें वाटतें, पण पुढें कृपणाला द्रव्याचा द्रव्यासाठींच हव्यास लागतो; म्हणजे जें वास्तविक साधन आहे त्यालाच तो साध्य मानू लागतो[२]. परंतु मिलचा हाहि युक्तिवाद समर्पक ठरत नाहीं. जें वास्तविक साधन आहे त्याचें साधनत्व विसरून त्याला साध्य मानणें हा उघडच एक अज्ञानाचा, विस्मरणाचा, भ्रमाचा प्रकार होय, तें विस्मरण कालेंकरून दूर होताच पुनः ती व्यक्ति त्या साधनाला साधन म्हणूनच मानू लागेल कृपणाचें निरपेक्ष द्रव्यप्रेम हा त्यातलाच एक प्रकार असला, तरी जगातल्या खऱ्या उदारचरित पुरुषाची स्वार्थनिरपेक्ष परार्थप्रवृत्ति याच कोटीची आहे असें म्हणणें म्हणजे तिलाहि एक भ्रामकवृत्तीच ठरविणें होय ! आणि वस्तुस्थितीची योग्य जाणीव होऊन ही अशी 'परोपकारी' व्यक्ति पुनः केव्हा स्वार्थपूजक बनेल याचा अर्थातच नेम नाहीं ! निरपेक्ष परोपकारवृत्तीचें हें मिलकृत समर्थन म्हणजे वस्तुतः तिचा उपहासच नव्हे तर काय ?

कर्मप्रेरणा व कर्मतपशील

स्वार्थ व परार्थ याचा दुवा सांधण्यासाठीं मिल व बेंथॅम यानीं दुसऱ्याहि काहीं कोटिक्रमाचा अवलंब केला आहे. कोणत्याहि कर्माची मूळ प्रेरक प्रवृत्ति आणि त्या कर्माचा तपशीलस्वरूप उद्देश यात भेद करून, कर्माची नीति-अनीति एक उद्देशावरूनच ठरवावी, मूळ प्रेरक प्रवृत्ति कशीहि असली तरी चालेल, असें यानीं प्रतिपादन केलें आहे. कर्माची मूळ प्रेरणा सकाम आहे

१ पाहा: *Mental and Moral Science*, by Alexander Bain, (1884), P. 668, last para.

२ *Utilitarianism*, PP. 51-57.

किंवा निष्काम आहे ह्याकडे लक्ष न देता, तें कर्म–म्हणजे त्याचा तपशील–कार्य आहे किंवा अकार्य आहे इतकेच विचारात घेऊन कर्माची नीतिमत्ता ठरवावी असें हें मत आहे. अर्थात् तपशिलाची ही कार्याकार्यता त्याच्या परिणामाच्या सुखदुःखत्वावरून ठरवावयाची, आणि त्यात वैयक्तिक सुखापेक्षा पुष्कळांच्या पुष्कळ सुखावर अधिक भर द्यावयाचा हें सांगणें नकोच. या कोटिक्रमानें मिल व बेंथॅम यांनीं वरील पेचप्रसंग युक्तीनें सोडविल्याचें प्रथम भासतें खरें. कर्माची प्रेरणा सकाम म्हणजे स्वार्थी असली तरीहि तें कर्म तपशिलानें परार्थपर असलें तर तें नैतिकच मानलें जाईल. उदाहरणार्थ, कोणीं पैशाच्या लोभानें का होईना पण एखाद्या बुडणाऱ्याचा प्राण वाचविला, तर तें कृत्य मूळ प्रेरणेच्या दृष्टीनें स्वार्थी असलें तरी मिलच्या मतानें तें आदर्श परार्थपर म्हटलें जाण्यात हरकत नसावी. मनुष्याची नैसर्गिक स्वार्थी प्रवृत्ति कर्माच्या मूळ प्रेरणेंत राहिली तर राहो, परसुखपर दृष्टि कर्माच्या तपशिलात शिरली म्हणजे पुरें अशी ही कुशल योजना आहे!

मात्र या स्थळीं मिलच्या Motive शब्दाचा विशिष्ट अर्थ स्पष्ट करणें इष्ट होईल. सामान्यतः Motive (हेतु) म्हणजे इच्छित परिणाम व Intention (उद्देश) म्हणजे सर्व अपेक्षित परिणाम (अर्थात् कर्माचा सर्व अपेक्षित तपशील) असा अर्थ केला जातो. या दृष्टीनें हेतु हा उद्देशाचा एक भाग असतो. हा उद्देश मनुष्याच्या विवेचक बुद्धीकडून निश्चित केला जातो हें मागें सांगितलेंच आहे. आता मिल व बेंथॅम यांचा Intention शब्दाचा अर्थ असाच असला तरी Motive चा अर्थ भिन्न आहे. मूळ कर्मप्रेरणा व प्रत्यक्ष तपशील हीं जीं ऐच्छिक कर्माचीं द्विविध अंगें, त्यांतील मूळ कर्मप्रेरणा या अर्थानें ते Motive शब्द वापरीत असतात. प्रारंभिक प्रेरणेनें कर्माची ठोकळ दिशा दिग्दर्शित होत असली तरी त्या कर्माचें तपशीलवार स्वरूप नंतर विवेचक बुद्धि तुलनात्मक चिकित्सक परिणामविचाराच्या द्वारा निश्चित करिते. मूळ कर्मप्रवृत्ति व विवेचक बुद्धि यांचीं हीं कार्यें ध्यानात घेऊन आतां मिलचे एतद्विषयक पुढील प्रसिद्ध उद्गार वाचले म्हणजे त्यांचा खरा आशय ध्यानात येईल. " The motive has nothing to do with the morality of the action, though much with

the worth of the agent,' [१] आणि तसेंच "The morality of the action depends entirely upon the intention—that is upon what the agent *wills to do* But the motive, that is, the feeling which makes him will so to do, when it makes no difference in the act, makes none in the morality though it makes a great difference in our moral estimation of the agent, especially if it indicates a good or bad habitual *disposition* a bent of character from which useful, or from which hurtful actions are likly to arise "[२] यात मिलचें म्हणणें असें आहे कीं, कर्माची नीतिअनीति ठरवितांना, विवेचक बुद्धीनें निश्चित केलेल्या उद्दयाचा म्हणजे तपशिलाचाच विचार करावा, त्या कर्माची प्रेरणा कशी आहे—सकाम आहे किंवा निष्काम आहे, द्वेषमूलक आहे अथवा प्रेममूलक आहे—याचा विचार करण्याचें कारण नाहीं.[३] जर त्या कर्मप्रेरणेच्या काहीं वैशिष्ट्यामुळे कर्मांच्या तपशिलात भेद होत असेल तर मात्र, कर्मांची नीतिअनीति ठरवितांना तिचाहि विचार करावा. पण कर्मप्रेरक प्रवृत्तींचा विचार, कर्मांची नीति

१ *Utilitarianism* P 26

२ *Ibid*, p 27 (footnote)

३ मिलचे उद्गार वर दिलेच आहेत आता बेंथमच पाहा बेंथमच्या मतानें कर्मप्रवृत्तींत चांगलें अगर वाईट असें काहीच नाहीं सर्वच कर्मप्रवृत्ति सुखार्थ असल्यान, व सुखच्छत वाईट काहीच नसल्यानें, सर्व कर्मप्रवृत्ति चांगली ठरते ('There is no such thing as any sort of motive that is in itself a bad one'—An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Chap X, Para X) म्हणून व्यवहारात काही कर्मप्रवृत्ति चांगली व काही वाईट असा भेद केला जात असला तरी हा चांगलवाईटपणा तिला उद्देशाच्या (कर्म तपशिलाच्या) इष्टानिष्टत्वामुळेच प्राप्त होत असतो 'A motive is good, when the intention it gives birth to is a good one, bad, when the intention is a bad one and an intention is good or bad, according to the material consequences that are the objects of it' (*Ibid*, Para XXXIII)

अनीति ठरविताना, अशा प्रकारें गैरलागू असला तरी कर्त्याच्या वैयक्तिक स्वभावाविषयीं मत प्रदर्शित करतेसमयीं मात्र तो विचार योग्य ठरेल.

एक उदाहरण पाहा. 'अ' व 'ब' हे दोघे 'क' ला प्रत्येकीं शभर रुपये दान देऊं चाहतात. 'अ' केवळ 'क' चें भलें व्हावें या शुद्धवृत्तीनें देऊं चाहतो. परतु 'ब' 'अ' विषयींच्या मत्सरभावामुळें, त्याची एकट्याची कीर्ति होऊं नये म्हणून, तसें करूं चाहतो. आता ज्या अर्थी उभय कर्मांचा 'उद्देश' म्हणजे तपशील सारखाच आहे, त्या अर्थी तीं दोनही कृत्यें मिलच्या म्हणण्याप्रमाणें सारखींच नैतिक मानलीं पाहिजेत. वाटल्यास, यापैकीं 'अ' व्यक्ति या दृष्टीनें चागल्या स्वभावाचा आहे, आणि 'ब' वाईट स्वभावाचा आहे असें म्हणता येईल पण त्याच्या कृतीविषयीं बोलावयाचें झाल्यास त्या समानकोटींच्या आहेत. किंबहुना, जर मत्सरग्रस्त 'ब' ने 'अ' ला खालीं पाडण्यासाठीं दोनशे रुपये दान दिले तर त्याचें कृत्य 'अ' च्या कृत्यापेक्षाहि अधिक नैतिक मानावें लागेल! पण समजा कीं, 'ब' ची मत्सरवृत्ति केवळ असें दान देऊनच सतुष्ट न होता, यापलीकडे जाऊन तिनें कर्मांच्या तपशिलातहि प्रत्यक्ष अनिष्ट ढवळाढवळ केली, व त्यामुळें दान देतेसमयीं त्यानें 'अ' सबधात अपशब्द वापरले, अपप्रचार केला, किंवा इतर काही हानिकारक अपकृत्य केलें, तर मात्र त्या मत्सरात्मक कर्मप्रवृत्तीमुळे 'ब'च्या कर्माच्याहि नीतिअनीतीवर परिणाम होईल. मिलचें म्हणणें हे अशा स्वरूपाचें आहे.

मिलच्या मताविषयीं गैरसमज

मिल यानीं Motive व Intention यात केलेला हा भेद ध्यानात न घेतल्यानें झालेल्या घोटाळ्याचें एक उदाहरण आपल्यास लो. टिळकाच्या 'गीतारहस्या'त आढळतें 'आधिभौतिक सुखवाद' नामक प्रकरणात मिलचा उल्लेख करून ते म्हणतात (पृ. ८८ ८९) "...पोटातील बुद्धि शुद्ध असेल तर बाह्य कर्मांचें काहीं महत्त्व न रहाता, सुदाम्याच्या पोह्यासारख्या अत्यत अल्प बाह्य कर्माची धार्मिक किंवा नैतिक योग्यता पुष्कळ लोकास पुष्कळ सुख देणाऱ्या खडोगणती अन्नदानाइतकीच लोकात समजली जाते. म्हणून प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी काट यानें कर्माच्या बाह्य व दृश्य परिणामाचा तारतम्यविचार गौण ठरवून नीतिशास्त्राच्या आपल्या विवेचनास कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीपासूनच

सुरुवात केली आहे...केवळ बाह्य परिणामावरूनच तें स्तुत्य किंवा गर्ह्य मानिलें जाणें अशक्य होय, असें ह्यूम यानें स्वच्छ लिहिलें आहे; व 'कोणत्याहि कर्माची नीतिमत्ता कर्त्याच्या हेतूवर म्हणजे तो ज्या बुद्धीनें सदर कर्म करितो त्यावरच सर्वस्वीं अवलंबून असते,' ही गोष्ट मिल्लसाहेबासहि मान्य आहे.' या उताऱ्यात 'बुद्धि' शब्द भिन्न भिन्न अर्थानें उपयोजिला गेला असून, त्यायोगें मिलच्या मताविषयीं चुकीचा आभास निर्माण झाला आहे. येथें तो शब्द तीनदा आला असून आम्हीं तो मुद्दाम जाड टशात छापला आहे. प्रथम स्थलीं 'बुद्धि' या अर्थ कर्मप्रवृत्ति असा असून तिचा संबंध बाह्य परिणामाच्या विचाराशीं नाहीं; म्हणूनच खंडोगणती अन्नाचें दान व मूठभर पोह्याची भेट याना तेथें समान लेखलें आहे. द्वितीय स्थलीं—काण्टला अनुलक्षून—बुद्धीचा तोच अर्थ अभिप्रेत आहे. परंतु तिसऱ्या स्थलीं—म्हणजे मिलला अनुलक्षून—बुद्धीचा अर्थ भिन्न आहे. या स्थलीं बुद्धि म्हणजे कर्मांचा तपशील ठरविणारी विवेचक बुद्धि असा अर्थ असून हिचा बाह्य परिणामविचाराशीं प्रत्यक्ष संबंध आहे. परंतु हें ध्यानात घेतलें न गेल्यानें काण्टच्या मताप्रमाणेंच मिलचेंहि मत आहे असा चुकीचा ग्रह वरील उताऱ्यात व्यक्त झाला आहे. वस्तुतः या दोघांचीं एतद्विषयक मतें परस्परविरुद्ध आहेत काण्ट म्हणतात त्या अर्थानें केवळ 'बुद्धी 'वर, म्हणजे बाह्य-परिणाम-विचार निरपेक्ष हृदयवृत्तीवरून कर्माची नीतिअनीति ठरवावी असें मिलचें म्हणणें नाहीं.[1] आणि म्हणूनच केवळ अंतःकरणप्रवृत्तीच्या शुद्धत्वाकडे म्हणजे निष्कामतेकडे लक्ष देऊन हजारो लोकांना क्षुधेचे शमन करणाऱ्या एखाद्या दांभिक श्रीमंताच्या दानापेक्षा सुदाम्यासारख्याची लहानशी भेट मिलच्या मतानुसार अधिक नैतिक ठरणार नाहीं, किंबहुना कमी ठरेल! मिल म्हणतील कीं, व्यक्ति या दृष्टीनें विचार करावयाचा असल्यास सुदामाला त्या श्रीमंतापेक्षा अधिक श्रेष्ठ माना, परंतु त्याच्या कर्माविषयीं विचाराल तर त्या श्रीमंताच्या कर्माच्या परिणामानें समाजात अधिक सुख पसरणार असल्यानें तेंच अधिक नीतिमान मानलें पाहिजे! याप्रमाणें वरील उताऱ्यात बुद्धि शब्दाचा उपयोग प्रथम दोन स्थलीं मिलच्या Motive या अर्थी झाला असून तिसऱ्या स्थलीं त्याच्या Intention च्या ऐवजीं झाला आहे. 'बुद्धि' शब्दाच्या या संदिग्ध उपयोगामुळे निर्माण होणाऱ्या विसंगतीचें प्रत्यक्ष प्रमाण वरील उताऱ्याच्या

[1] काण्टच्या विचारसरणीची विस्तृत चर्चा पुढील प्रकरणात केली आहे.

नंतर लगलीच आपल्यास आढळतें. 'कर्त्यांच्या बुद्धीवर कर्मांची नीतिमत्ता सर्वस्वी अवलंबून असते' असें मिलचें मत आहे, असे म्हणणारे 'रहस्य'कार लगलीच काही ओळीनंतर म्हणतातः "'पुष्कळाचे पुष्कळ सुख' या आधि-भौतिक पर्यात कर्त्याच्या बुद्धीचा काहींच विचार होत नाहीं, हा सर्वात मोठा दोष होय" (पृ. ९०). या दोन विधानातली विसंगति उघडच आहे. उप-रोक्त संदिग्धतेचा हा परिणाम असावा.

इच्छा आणि वांछा

याचप्रमाणें, कांट व मिल या दोघानींहि Will शब्द वापरला असला तरी त्याचे अर्थ भिन्न आहेत. Good Will या आपल्या प्रसिद्ध वाक्प्रयो-गात कांट यांनीं या शब्दाचा उपयोग कर्मप्रवृत्ति या अर्थानें केला आहे. पण मिल व बेंथॅम हे त्याप्रीत्यर्थ Desire हा शब्द वापरून, Will चा संबंध प्रत्यक्ष विशिष्ट कर्माशीं—कर्मांच्या तपशिलाशीं—जोडतात असें दिसतें. मराठींत यासाठीं 'इच्छा' व 'वांछा' हे शब्द अनुक्रमें वापरता येतील असें वाटतें. मनुष्य मूळ प्रेरक मूल्याची 'इच्छा' करितो, व तत्प्राप्त्यर्थ एखाद्या विशिष्ट कर्माची 'वांछा' करितो असें म्हणता येईल. कोणी एखादा स्वसुखाची इच्छा करून व्यापार कर्माची वांछा करितो, किंवा आत्मज्ञानाच्या इच्छेनें प्रेरित होऊन सद्गुरुसेवेची वांछा करितो, अथवा द्वेषविकार शांतवनाच्या इच्छेमुळें शेजाऱ्याचें घर जाळावें अशी वांछा करितो. अर्थातच भिन्न व्यक्तींची इच्छा एकच असूनहि वांछा भिन्न असू शकते. एकाच ध्येयानें प्रेरित झालेल्या व्यक्ती वेगवेगळे मार्ग अवलंबू शकतात वांछेचें स्वरूप विवेचक बुद्धि ठरविते.[1]

कर्ममीमांसेत प्रेरणेचा विचार आवश्यक

असो. आता मूळ कर्मप्रेरणा व प्रत्यक्ष कर्म यात फारकत करून, कर्मांची

---

1 Desire व Will याच्या परस्परसंबंधाचा विचार मिलनें आपल्या पुस्त-काच्या पृ ५९–६१ वरहि केला आहे तेथील विवेचन काहींसें संदिग्ध असले तरी Will is the child of Desire या त्याच्या विधानाचा आशय आमच्या वरील स्पष्टीकरणावरून ध्यानात येऊ शकेल इच्छा वांछेची जननी होय, कर्मप्रेरणा विशिष्ट कर्माला (तपशिलाला) जन्म देते. कर्मांचा विवेचक बुद्धीनें ठरविलेला तपशील म्हणजे मूळ प्रेरक मूल्याप्रत जाण्याचें साधन होय

नीतिअनीति स्वतंत्रपणें ठरवावी व तसें करताना कर्मप्रेरणेकडे लक्ष देऊ नये, या मिलच्या मताचें परीक्षण करू. या परीक्षणात तुलनेनें गीतोक्त कर्माकर्म-मीमांसेची थोरवीहि ध्यानात येईल. मिल याच्या मतानुसार केवळ प्रत्यक्ष स्थूल परिणामाचा विचार करून कर्मांची नीतिअनीति ठरवावयाची म्हट-ल्यास, सकामप्रेरित पण प्रत्यक्षतः कार्य (सुपरिणामी) कृत्यास नैतिक मानता येईल हें खरें. परंतु कर्त्याच्या मनांतील सकामतेचा कर्माच्या एकंदर स्वरूपा-वर काहींच परिणाम घडून येणार नाहीं काय ? हें अगदींच अशक्य नाहीं हें मिल यानीं स्वतःच If it makes no difference in the act असें म्हणून मान्य केलेंच आहे. तत्त्वतः मनातील मूळ प्रेरक वृत्तीची थोडी फार छाया कर्माच्या स्वरूपावर पडणें साहजिकच आहे; इतकेंच कीं, कधीं ती स्थूलरूपानें व म्हणून स्पष्टपणें पडते, तर कधीं सूक्ष्मस्वरूपी असल्यानें व्यव-हारतः उपेक्षणीय असते. कधींकधीं सकामवृत्तीच्या परिणामाचें बीज व्यक्त होण्यास लागणारा अवधि लोटण्यापूर्वीच एखादें विशिष्ट कर्म संपूनहि जातें; अशा वेळीं त्या सकामवृत्तीनें कर्माच्या तपशिलात काहीही भेद झाला नाहीं असें वरवर दिसतें. परंतु ती व्यक्ति तसें कर्म दीर्घकाल करीत राहिली तर तो परिणाम व्यक्त होऊन कर्माच्या तपशिलाचा मार्ग निराळ्या दिशेनें जाऊ लागल्याचें आढळून येईल. यासाठींच आदर्श कर्म जसें तपशिलानें कार्य तसेंच प्रेरणेनें निष्कामहि असावें असा गीतेचा यथार्थ आदेश आहे. एक उदाहरण पाहा. दोन व्यक्तींनीं राष्ट्रीय सैन्यात भरती होऊन युद्धात भाग घेतला; परंतु त्यापैकीं एकानें द्रव्यप्राप्तीच्या किंवा अधिकारलालसेच्या प्रेरणेनें, तर दुसऱ्यानें शुद्ध देशप्रेमार्थ तसें केलें. जर हे दोघे सारख्याच तीव्रतेनें लढले व त्यांच्या कृतींचे परिणाम सारखेच देशहितपर झाले, तर मिलच्या मतानुसार त्यांच्या कृती सारख्याच नैतिक मानून, एकाची प्रेरणा सकाम तर दुसऱ्याची निष्काम या भेदाकडे लक्ष देण्याचें कारण नाहीं. परंतु येथें प्रश्न असा कीं, या दोन व्यक्ती खरोखर सारख्या तीव्रतेनें लढतील काय ? द्रव्यप्राप्तीनें प्रेरित झालेला सैनिक प्रथम त्या दुसऱ्या सैनिकाइतक्याच तीव्रतेनें लढला, तरी अगदीं जीव देण्याचाच प्रसंग आला तर त्या देशसेवासक्त व्यक्तीइतकें धाडस तो दाखवेल काय ? कीर्तीसाठीं दान देणारा व परपीडानिवारणार्थ दान देणारा यांच्या दातृत्वात प्रथम बाह्यतः साम्यहि आढळलें तरी पुढें हे दोन मार्ग वेगवेगळे फुटल्याशिवाय राहणार नाहींत.

सकामतेचे परिणाम

मात्र सकामवृत्तीचा परिणाम कर्मांच्या स्वरूपावर केव्हातरी दृष्टोत्पत्तीस आल्यावाचून राहणार नाहीं इतकेंच म्हणून मिलच्या कोटिक्रमाचा पूर्ण निरास होत नाहीं. कारण तो फरक दृष्टीस पडण्याची अवस्था येईपावेतों तरी त्या कर्माला अशाच स्वरूपाच्या पण निष्काम कर्माइतकेंच नैतिक मानण्याचा आग्रह मिल धरू शकतील. मिलच्या विचारकक्षेत कर्मांचे फक्त बाह्य प्रत्यक्ष परिणाम असल्यानें या दोन कृत्याना सारखें मानावेसें त्याना वाटू शकेल. पण कर्मांचे परिणाम जसे बाह्य परिस्थितीवर होतात तसे ते सूक्ष्मपणें कर्त्यांच्या स्वतःच्या मानसिक अवस्थेवरहि होत असतात हें ध्यानात घेतलें पाहिजे. सकामप्रेरित होऊन कोणी योग्य स्वरूपाचा व्यापार केला तर त्यामुळें समाजाला आवश्यक मालाचा पुरवठा व त्या व्यक्तीला न्याय्य द्रव्यप्राप्ति हे परिणाम तर होतीलच. पण याशिवाय आणखीहि एक परिणाम होईल; आणि तो त्याच्या मनःप्रवृत्तीवर होईल. या द्रव्यप्राप्तीनें त्याच्या मनातली सकामता अधिक बळावेल. सकामतेची धार—

> न जातु कामः कामानां उपभोगेन शाम्यति
> हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते (आदिपर्व ७५-४९)

या श्लोकांत म्हटल्याप्रमाणें वापरल्यानें वाढतेच, कमी होत नाहीं. सकामतेचा मार्ग उताराचा असतो. यासाठीं कर्मांच्या मूळ प्रेरणेंतील सकामतेकडे पूर्ण दुर्लक्ष करून, एखाद्या कर्माच्या केवळ प्रत्यक्ष स्थूल परिणामाच्या इष्टानिष्टतेवरून (म्हणजे सुखदुःखपरतेवरून) कर्मांची नीति सर्वस्वीं ठरवू पाहण्याचें मिलचें धोरण गीतेला मान्य नाहीं. बाह्यतः उत्कृष्ट परिणामीं असणाऱ्या कृतींताल सकामता दिसण्यास अतिसूक्ष्म व निष्परिणामी दिसत असली, तरी राजा परीक्षितीच्या हातातील बोरात बसणा या आळीप्रमाणे तिच्यात बसल्या जागींच आत्मवृद्धिसामर्थ्य असतें ! आज एखाद्या कृतीच्या प्रत्यक्ष तपशिलावर तिच्या सकामतेचा अनिष्ट परिणाम दिसून न आला तरी कर्त्याच्या मनावर तिचा परिणाम होतच असतो; व तिच्यावर नियंत्रण न ठेवलें गेलें तर ती अशा प्रकारें वृद्धि पावत पावत पुढें कर्मांच्या स्वरूपातहि स्थित्यंतर घडवून आणू शकेल. केवळ द्रव्यलोभानें प्रेरित होऊन कोणी व्यापार करू लागला, व समाजहिताची जाणीव त्या प्रेरणेंत मुळींच नसली, तर प्रथम

काही दिवस योग्य प्रकारें मालाचा क्रयविक्रय केल्यावर पुढें हळूहळू अयोग्य प्रकारें व्यापार करण्याचा—वस्तूत भेसळ करण्याचा, किंमतींत भलताच नफा काढण्याचा—लोभ त्याला होऊ लागणें साहजिक आहे. यापासून दूर राहण्याचा खरा मार्ग म्हणजे त्या वाणिज्यकर्मांच्या मूळ प्रेरक भावनेंत निष्कामतेला—समाजहिताला—स्थान देणें हा होय. केवळ राजदंडभय हाहि त्यासाठीं खरा मार्ग नव्हे हें मागें सांगितलेंच; त्या मार्गावर विसबू पाहणारा व्यापारी दिवसेंदिवस अधिकच सकाम होऊन, राज्यातील अधिकाऱ्याना लाचलुचपत देऊन स्वत:चा व्यापार सुरक्षित ठेऊ पाहील. तसेंच केवळ जनापवादभय हेंहि तितकें पुरेसें प्रतिबंधक होऊ शकत नाहीं, कारण यातांहि काळा बाजार करून लक्षावधि रुपयाचा नफा कमावीत असता त्यातला काही अंश मुद्दाम जनमताला भुलविण्यासाठीं धर्मशाळा, स्मारक संस्था, इत्यादिकात वेंचून, तो मनुष्य आपला सकाम व्यापार चालू ठेवील! असा दानधर्म म्हणजे एक प्रकारें समाजाला दिलेली लाचलुचपतच नाहीं काय? बेंथॅमनीं सांगितलेले भयलोभाचे प्रकार मनुष्याला सत्यायानें परार्थपर करण्यास समर्थ नाहींत असें वर म्हटलें तें यामुळें. केवळ पोटात दुखेल म्हणूनच जो अतिभोजन वर्ज मानतो तो लवकरच पोटदुखीवरचें औषध प्राप्त करून अतिभोजन करू लागेल. आणि तें औषध न मिळाल तर त्याची वासना त्या अन्नात अडकून राहून त्याच्या मनाला खेचत राहील, व शेवटीं तो एखादे प्रसंगीं अनावर होऊन पोटदुखीची पर्वा न करितांहि तो रसनेस संतुष्ट करू पाहील व स्वतःची हानि करून घेईल. कर्मप्रेरणेचा रथ सकामतेच्या दलदलित चाकोरींतून गेल्यानें ती चाकोरी बुजत नाहीं; खोलच होऊ पाहते.[1] हा सर्व विचार करिता आदर्श कर्मांत सकामतेचा अभाव असावा याबद्दलचा गीतेचा कटाक्ष सर्वथैव योग्यच आहे. निष्काम होऊन कर्तव्यत्यागास उद्युक्त होण्यापेक्षा सकाम भावनेनें का होईना पण कर्तव्यपालन अधिक इष्ट, हा तरतमभाव ध्यानात घेऊन श्रीकृष्णानीं अर्जुनास तशाहि प्रकारची मोकळीक देऊन (२-३७, ११-३३) प्रथम हें युद्धकर्तव्य पार पाडणें अत्यावश्यक आहे असा आदेश दिल्यानंतर तेथेंच न थांबतां, अर्जुनाच्या चिरकल्याणाच्या दृष्टीनें सकामतेच्या दुष्परिणामांकडे त्याचें

[1] या स्थळीं मिलच्याच भाषेंत त्यांना उत्तर द्यावयाचें झाल्यास असें म्हणता येईल

A good or bad motive does not simply *indicate* a good or bad disposition, but *furthers* it

लक्ष वेधण्यास कमी केलें नाहीं. तिसऱ्या अध्यायाच्या शेवटीं अर्जुनानेंच काहीसे विपरीतार्थ केल्यासारखें म्हणून[1] विचारलेल्या प्रश्नाचा फायदा घेऊन, श्रीकृष्णानीं त्याला स्वतःचा जीवनक्रम कर्तव्यकर्मांच्या व आदर्शावस्थेच्या पथावर अविचलित चालवावयाचा असेल तर पुढील अभ्यास आवश्यक आहे असें सांगितलें आहे :

तस्मात्त्वमिंद्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ
पाप्मानं प्रजहि ह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥ ३ ४१ ॥

[म्हणून, अर्जुना, (जणू काही जबरदस्तीनें दकलून मनुष्याला कळतसवरत असताहि पापाचरणाकडे घेऊन जाणाऱ्या अवस्थेपासून बचावयाचें असेल तर) प्रथम इंद्रियनियमनापासून प्रारंभ करून ज्ञानविज्ञानाचा नाश करणाऱ्या या (कामाचा) पूर्ण नष्ट कर][2] आणि या ऊहापोहाचा समारोप म्हणून शेवटीं पुनः म्हणतात :

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना
जहि शत्रु महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ३-४३ ॥

कर्ता व कर्म यांत मिलनीं केलेली फारकत

मनातल्या सकाम भावनेचा परिणाम कर्त्याच्या स्वभावावर होऊ शकतो हें मिलधारख्या मानसशास्त्रवेत्यांना माहीत नव्हतें असें नाहीं. परंतु लौकिक सुख हेंच जीवनाचें अंतिम साध्य आहे या भूमिकेस चिकटून राहण्याच्या मोहामुळें, त्यानीं यावर स्वतःच्या पक्षसमर्थनार्थ असा युक्तिवाद केला आहे

१ श्लोक ३-३६ मधील प्रारंभीचा 'अथ' शब्द पाहा

२ यातील 'आदौ'चा अर्थ 'कामनाशाभ्यासाची पहिली पायरी म्हणून' असा असून 'हें युद्ध प्रारंभ करण्यापूर्वी' असा नाहीं हें उघडच आहे! हें ध्यानात घेतलें म्हणजे गीतेंत अर्जुनाला दिलेल्या आदेशात कर्तव्यपालनास प्रथम स्थान आहे या आमच्या विचारसरणीस या श्लोकानें बाधा येत नाहीं हें सहज दिसून येईल अर्जुनाचा प्रस्तुत मोह निष्कामस्वरूपी असूनहि त्याला कामनाशाचा हा असा उपदेश का करण्यात आला आहे याचें स्पष्टीकरण पूर्वखंडात, विशेषत सातव्या प्रकरणांत, केलेंच आहे

कीं, कर्मांची मूळ प्रेरक भावना सकाम अथवा निष्काम आहे याचा विचार (त्या भेदाचा परिणाम कर्मांच्या प्रत्यक्ष तपशिलावर होत नाहीं तों पावेतों) त्या कर्मांची नीतिअनीति ठरवितांना गैरलागू मानावा इतकेंच मी म्हणतों, परतु त्या कर्त्याची वैयक्तिक श्रेष्ठकनिष्ठता ठरविण्यात त्या विचाराच साह्य अवश्य घ्यावें. म्हणजे एकीकडे कर्मप्रेरणा व प्रत्यक्ष (तपशीलस्वरूपी) कर्म यात जशी त्यानीं फारकत केली, तशी दुसरीकडे कर्ता व कर्म यातहि ते समातर फारकत करू चाहतात, आणि नीतिशास्त्रदृष्ट्या कर्मप्रवृत्तीचा (इच्छेचा, Motive चा) सबध कर्त्याशीं, व कर्मांच्या स्वरूपाचा (वाछेचा, Intention चा) कर्माशीं जोडावा असा त्याचा आग्रह आहे. मिलच्या या कोटिक्रमाचा उल्लेख वर केला असून त्याचे एतत्सबधी मूळ उद्गारहि उघृत केले आहेत[१] परतु हाहि युक्तिवाद नीतिशास्त्रात मान्य होण्यासारखा नाहीं. नीतिशास्त्रविषयक चर्चेचा मूळ विषयच व्यक्तिनिरपेक्ष केवळ स्थूल कर्म नसून तें कर्म करणाऱ्या कर्त्याच्या स्वभावाचें, प्रवृत्तीचे, शीलाचें, स्वरूप हा आहे. पण कोणीहि झालें तरी दुसऱ्याच्या कर्मांना पाहू शकतो, त्याच्या हृदयाचें व स्वभावाचें प्रत्यक्ष अवलोकन करू शकत नाहीं, म्हणून नीतिशास्त्र इतराच्या कर्मांचा प्रत्यक्ष अभ्यास करून तदनुरोधानें त्याच्या स्वभावाचा अभ्यास करावयास शिकवितें कोणतें कर्म चागलें व कोणतें वाईट हा नीतिशास्त्राचा वरवर दिसणारा प्रश्न असला, तरी त्याचा मूलभूत प्रश्न कोणता स्वभाव चागला व कोणता वाईट हा आहे. मानवी स्वभाव हें कर्माचें उगमस्थान असून कर्म हें त्याचें कार्य होय. चित्रकार व्यक्तिशः कसाहि असला तरी आम्ही फक्त त्याच चित्र कलेच्या तत्राच्या दृष्टीनें कसें आहे इतकेंच पाहणार, किंवा गायक निरपेक्ष गायनप्रेमानें प्रेरित असो, द्रव्यापेक्षी असो वा मत्सरग्रस्त असो, आम्ही फक्त त्याचें गायन शास्त्रीय कसोटीला कितपत उतरतें इतकेंच पाहणार, असें चित्रकलेच व गायनकलेचे परीक्षक एक वळ म्हणू शकतील. परतु नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात कर्ता व कर्म यात असा स्पष्ट भेद शक्य नाहीं. नीतिशास्त्रात कृतीचाहि विचार नीति अनीतीच्याच दृष्टीनें होत असल्यान, कर्त्यांच्या नीतिमत्त्वविषयीं विचार व कर्मांच्या नीतिमत्तेविषयीं विचार यात

१ मिल यानीं हा कोटिक्रमहि बेंथमवरून घेतलेला दिसतो पाहा बेंथम कृत *An Introduction etc*, Chap XI मिलनें वापरलला Disposition मनुष्यस्वभाव) शब्दहि मुळात बेंथमचा आहे.

संबंधरहितता मानणें शक्य नाहीं. व्यक्तीच्या स्वभावरूपी वृक्षाला कर्मप्रवृत्तीरूप फुलें व प्रत्यक्ष कर्मस्वरूपी फळें लागत असतात. झाड आंब्याचें असो अगर नसो, त्याला आम्रफळें लागलीं म्हणजे झालें असें म्हणता येईल काय? नीतिशास्त्रातील कर्मविचार इतर शास्त्रातील व कलातील विचारापेक्षा अधिक मूलगामी असतो. आणि या मूलभूत नीतिअनीतीच्या दृष्टीनें पाहता कर्मांचा विचार कर्त्याहून पूर्ण स्वतंत्रपणें करिता येणार नाहीं. नीतिशास्त्रानें कर्तृरहित कर्मांचा विचार करावा असें म्हणणें म्हणजे वैद्यकशास्त्रानें प्राणविरहित देहाचा अभ्यास करीत राहावा असें म्हणण्यासारखेंच होय! वैद्यकशास्त्र देहाचा अभ्यास करितें तें सर्व आतील प्राण सुरक्षित व सुखी राहावा याच हेतूनें नव्हे काय? नीतिशास्त्रातहि कर्माकर्ममीमांसेला मानवी स्वभावाच्या अभ्यासाचें साधन म्हणूनच स्थान आहे. नीतिशास्त्र कर्मांकडे कर्त्याच्या स्वभावाचे निदर्शक या दृष्टीनें पाहतें, तद्व्यतिरिक्त केवळ कर्मांच्या—शारीरिक हालचालींच्या—अभ्यासात नीतिशास्त्राला विशेष स्वारस्य नाहीं. असें नसतें तर नीतिशास्त्राच्या कक्षेत मानवी कृत्याप्रमाणेच पशूंच्याहि हालचाली, किंबहुना नद्याचें वाहणें, पाऊस पडणें, भूकंप होणें, विद्युत्पात होणें, अशा घटनांचाहि समावेश झाला असता, असें डॉ. मॅकेंझी यानीं म्हटलें आहे तें योग्यच वाटतें.[1] हाच आशय थोड्या निराळ्या दृष्टीने गीतेंतहि पुढील मोजक्या शब्दात व्यक्त झाला असून मिलच्या प्रस्तुत युक्तिवादास त्यात आधींच उत्तर देऊन ठेवलेलें आहे—'दूरेणह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय' (२-४९). यासाठीं केवळ कर्मांची इष्टानिष्टता त्याच्या सुखदु:खपर परिणामावरून संपूर्णतया ठरविता येते असें जरी मान्य केलें, तरी या अशा निर्णयात नीतिशास्त्राला विशेष महत्त्व वाटण्यासारखें नसून, त्याचें लक्ष कर्ता, कर्मप्रवृत्ति व कर्म या तिघात साकल्यें करून असतें. आणि हा असा व्यापक विचार करावयाचा म्हणजे केवळ कार्याकार्यतेलाच ध्यानात घेऊन न थांबता, गीता म्हणते त्याप्रमाणें निष्काम-सकामतेचा देखील विचार आवश्यकच आहे.

चांगला मनुष्य वाईट कर्म करूं शकतो काय?

कर्ता व कर्म यांत हा असा अशास्त्रीय भेद केल्यानें, मिल यानीं आपल्या ग्रंथांत एके ठिकाणीं चांगली व्यक्ति व चांगलें कर्म यांत भिन्नत्व कल्पून

1 *Manual of Ethics.*

चांगला मनुष्यहि कित्येक प्रसंगीं कुकर्म करितांना व दुर्जन सत्कर्म करितांना आढळून येतो असें म्हटलें आहे.[१] परंतु हें विधान उथळ व अर्धसत्य आहे चांगल्या मनुष्याच्या हातूनहि कधींकधीं वाईट कर्म झाल्याचें जें आपल्यास दिसतें, त्याचीं दोन स्पष्टीकरणें संभवतात एक असें कीं, त्या कर्माचा वाईटपणा हा अपघातस्वरूपी असूं शकेल. म्हणजे, त्या कर्माचे दुःखद परिणाम कर्त्यांच्या अपेक्षेच्या व अपेक्षासामर्थ्यांच्या बाहेरचे असतील; अशा परिस्थितींत मागील प्रकरणाच्या शेवटीं सांगितल्याप्रमाणें त्या दुष्परिणामाबद्दल ती व्यक्ति जबाबदार ठरणार नाहीं, व तें कर्म वस्तुतः अनिष्ट भासत असलें तरी तें फक्त 'दुर्दैवी' ठरून नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें अनैतिक म्हटलें जाणार नाहीं. पण जर तसा प्रकार नसेल व त्या दुष्परिणामाची जबाबदारी कर्त्यावर येत असेल तर असें म्हणता येईल कीं, तें विशिष्ट कर्म करितेवेळीं तो येऱ्हवी सज्जन असलेला मनुष्य आपल्या स्वभावातील वाईट अंशाच्या आधीन झाला असला पाहिजे. म्हणजे, सूक्ष्मदृष्टीनें पाहता चांगला मनुष्य वाईट कर्म करीत नाहीं. वस्तुस्थिति इतकीच असते कीं, अशा चांगल्या समजल्या गेलेल्या व्यक्तीच्या अंतरंगांत कांहीं एक विरुद्ध अंशहि लपलेला असतो, तो जगाच्या सहसा दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. फ्रॉइड् नामक प्रसिद्ध मानसशास्त्रज्ञानें मानवी स्वभावातील अशा लपलेल्या खंडकावर बराच प्रकाश टाकलेला आहे. अशा एखाद्या विशिष्ट अंशाचे अधीन होऊन तो 'चांगला' मनुष्य प्रसंगीं वाईट कर्म करून बसतो.[२] म्हणजे, त्या विशिष्ट कर्मांचा कर्ता या दृष्टीनें तो वाईटच असतो. हीच गोष्ट

१ *Utilitarianism*, p 29

२ याशिवाय, हातून एकाएकीं विपरीत कर्म घडून येण्याचें आणखी एक कारण म्हणजे मनांत दृढमूल होऊन बसलेली एखादी भलतीच कल्पना (Fixed Idea) हें होय. इच्छा नसतानाहि, किंबहुना इच्छाशक्तीला विरोधून, ती कल्पना एखादे वेळीं कुकर्मांत परिणत होते. 'मी असें करणार तर नाहीं?' अशी मनाला भीति वाटत असतानाच हातून तें कर्म घडून जातें ! हा मानसविकृतीचा एक प्रकार असून असें कर्म खरोखर ऐच्छिक म्हणताहि येणार नाहीं मात्र चौदाव्या प्रकरणात उल्लेखिलेलें विकारवश कर्म म्हणजे हें असें कर्म नव्हें विकाराच्या बरोबर इच्छाशक्ति खुशीनें भुरळून वाहत जाते, 'दृढमूल कल्पने ला इच्छाशक्ति विरोध करीत असते पहिल्यांत ' बलादिव नियोजित ' (३-३६) असा प्रकार असतो, दुसऱ्यांत कर्ता खरोखरच ' बलात् नियोजितः ' असतो

एखाद्या कुप्रसिद्ध व्यक्तीच्या हातून प्रसंगीं घडून येणाऱ्या सत्कर्मालाहि लागू पडेल. सारांश, या दृष्टीनेंहि पाहिलें तरी नीतिशास्त्रांत कर्ता व कर्म यांचें सर्वस्वी स्वतंत्र मूल्यमापन शक्य नाहीं.

सारांश

बेंथॅम व मिल यांच्या उपयुक्ततावादी नीतिपंथाचे आतापावेतों पुरेसें विवेचन झालें आहे. त्यांच्या सर्वच विचारसरणीचें परीक्षण येथें अर्थातच अपेक्षित नाहीं. त्यांत त्यांनीं अनेक हेत्वाभास केले आहेत. उदाहरणार्थ, पुष्कळांचें पुष्कळ सुख हेंच अंतिम ध्येय म्हणून ग्राह्य कां मानावें यासाठीं मिलनीं दिलेलीं प्रमाणें[1] फारच उथळ आहेत. याशिवाय, मिल सुख शब्दाचा वेळ पडेल त्याप्रमाणें भिन्नभिन्न अर्थ करितात. कधीं या शब्दानें ते स्वसुख म्हणत असतात, तर कधीं परसुखहि त्यांत अभिप्रेत असल्याचा आभास ते निर्माण करितात. तसेंच सुखाव्यतिरिक्तहि एखादी वस्तु मनुष्य कधींकधीं इच्छितो असें म्हटलें तर लागलीच ते त्या वस्तूस सुखाचाच एक 'भाग' करून सुख हेंच एकमेव साध्य आहे या प्रमेयास धरून ठेऊं चाहतात.

मात्र त्यांची एकदर दृष्टि व त्यांचे निष्कर्ष समाजहितैषी आहेत यात शंका नाहीं. बेंथॅम व मिल हे दोघेहि समाजाचा उत्कर्ष चाहत होते. परंतु असें असलें तरी त्यांची सारी दृष्टि लौकिक सुखाभोंवतीच केंद्रित होती ही पहिली महत्त्वाची गोष्ट आहे. त्या मर्यादित क्षेत्रांत त्यांची विचारसरणी पुष्कळच उपयुक्त आहे. बेंथॅमचें भयलोभप्रकारहि आदर्श कर्ममीमांसेच्या दृष्टीनें टीकार्ह ठरत असले तरी समाजांतील अपरिपक्व बुद्धीच्या व्यक्तींच्या आचरणाला बाह्यतः कां होईना पण आवश्यक मर्यादा घालण्यासाठीं ते उपयोगीच आहेत. परंतु हें मान्य करूनहि, लौकिक सुखाला अंतिम ध्येय मानून नीतिशास्त्राची इमारत नीट उभी करणें किती दुष्कर आहे हें मात्र यांच्या प्रयत्नावरून चांगलें दिसून येतें. या लौकिक सुखाच्या भूमिकेवरून स्वसुख व परसुख यांचा समन्वय करणें शेवटीं अशक्यच होतें ही दुसरी गोष्ट या स्थळीं ध्यानांत घेण्यासारखी आहे. ज्यांनीं ज्यांनीं असा प्रयत्न करून पाहिला त्यांचे पदरीं अपयशच आलें. वरील विवेचनांतला तिसरा मुख्य निष्कर्ष म्हणजे, कर्मांची नीतिअनीति केवळ त्यांच्या प्रत्यक्ष स्थूल परिणामावरून—त्या परिणामाच्या सुख-

[1] *Utilitarianism*, pp. 52-53.

दुःखपरतेवरून–निश्चित करावी, व त्यात कर्मप्रेरणेच्या शुद्धाशुद्धतेचा–सकाम-निष्कामतेचा–विचार करू नये हें मत समर्थनीय ठरत नाहीं आदर्श कर्माची कसोटी केवळ कर्मप्रेरणेच्या निष्कामतेंत मानावी हें एकागी मत जरी आम्हास ग्राह्य वाटत नसलें, तरी त्या कसोटींत निष्कामतेला मुळींच स्थान न देता केवळ कर्माच्या तपशिलाचाच विचार करावा हेंहि विधान आम्हास ग्राह्य वाटत नाहीं, हें वाचकांना निःसंदिग्धपणें कळून यावें, व आमच्या एकदर विचारसरणीबद्दल गैरसमजास शक्य तों अवकाश राहू नये हा देखील वरील विवेचन इतक्या विस्तारानें करण्यात आमचा एक उद्देश आहे. गीतोक्त आदर्श कर्ममीमांसेंत निष्कामता व कार्यता या उभयतानाहि योग्य स्थान असून, या दोहींच्या मुळाशीं तत्त्वतः एकच परिणामविचार कसा आहे, व या दृष्टीनें या उभय कसोट्याची एकवाक्यता कशी करिता येते याचें विवेचन पुढें येणारच आहे

प्रकरण सतरावें



कांटचा परिस्थितिनिरपेक्ष नीतिदंडक



मिल व कांट यांचे विरुद्ध दृष्टिकोन

कर्मांची नीति-अनीति त्याच्या परिणामावरून ठरवावी हें मिलचें मत आहे; तर याच्याविरुद्ध सुप्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञ इमॅन्युएल कांट[1] यांनी असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, ही नीति अनीति ठरवितांना परिणामाचा विचार अगदीं अप्रस्तुत होय. पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत कांट यांचें स्थान फार उच्च असून त्यांच्या मौलिक विचारसरणीचा तिकडे खोल ठसा उमटलेला आहे. शिवाय ज्या परिणामनिरपेक्ष निष्कामतावादाचा आरोप गीतेवर कांहीं भाष्यकारांकडून केला जातो तो वाद कांट यांनीं प्रतिपादिला असल्यानेंहि कांटच्या विचारसरणीच्या युक्तायुक्ततेच्या चर्चेस गीतातत्त्वविवेचनांत विशेष महत्त्व आहे. मात्र कांट यांची लेखनपद्धति कांहींशी क्लिष्ट असल्यानें तिच्यातील

1 आधुनिककालीन युरोपांतील एक प्रमुख विचारवंत; इ. स. १७२४–१८०४; जर्मनींतील कोनिग्सबर्ग् विद्यापीठांत तत्त्वज्ञान-प्राध्यापक; आजन्म ब्रह्मचारी; वक्तृत्व व लेखन या उभयतांत श्रेष्ठ, वक्तशीरपणाबद्दल अतिशय कटाक्ष; प्रमुख ग्रंथ : *Critique of Pure Reason*, आणि *Critique of Practical Reason* (याशिवाय इतरहि ग्रंथ लिहिले आहेत), यांतील पहिल्यांत अध्यात्मचर्चा असून दुसऱ्यांत नीतिचर्चा आहे. आम्हीं या प्रकरणांत पुढील पुस्तकांतले उतारे दिले आहेत : *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, (Translation by T. K. Abbott; Longmans Green & Co., 1923).

अर्थवस्तु हस्तगत करणें कधींकधीं कठीण वाटतें. त्याच्या अध्यात्मशास्त्रविषयक विचारांशीं आपल्यास येथें कर्तव्य नसून, त्याच्या नीतिशास्त्रावरील विवेचनात शिरताना आपण पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रप्रासादाच्या एका विरळात दालनात प्रवेश करीत आहोंत हें वाचकानीं ध्यानात असू द्यावं.

मागील प्रकरणात चर्चिल्याप्रमाणें केवळ लौकिक सुखदुःखपर परिणामाच्या खुंटीवरच नीतिअनीतीचें गाठोडें लटकावून ठेवणाऱ्याच्या मतानुसार शाश्वत व त्रिकालाबाधित नीतिनियम आढळणें शक्य होत नाहीं, किंबहुना स्वार्थाच्या (स्वसुखाच्या) जाळ्यातून त्याची धड सुटकाहि होत नाहीं. सुखदुःख हे वैयक्तिक संवेदनाप्रकार असल्यानें, त्याची उत्पत्ति कर्माच्या वास्तविक स्वरूपाबरोबरच व्यक्तीच्या विशिष्ट मनःस्थितीवर व प्राप्त परिस्थितीवरहि अवलंबून असते. एकच घटना भिन्न मनःस्थितींत किंवा परिस्थितींत सुखदुःखदृष्ट्या भिन्न प्रकारें प्रतीत होईल. जो विनोद समवयस्कानीं केला असता मनोरंजन करेल, तोच वर्गात विद्यार्थ्यांनीं केल्यास मनस्तापास कारणीभूत होऊ शकेल. यामुळे ज्याचे परिणाम सुखप्रद तें नीतिमान अशी व्याख्या केल्यास, नेहमी नीतिमान ठरेल असा नियम सागता येणार नाहीं, इतकेंच नव्हे तर एकाच वेळीं सर्वांसाठी नीतिमान ठरेल असाहि नियम सागता येत नाहीं. सर्व नीतिशास्त्र अशा रीतीनें सापेक्ष ठरतें.

या अनिश्चिततेपासून व सापेक्षतेपासून नीतिशास्त्राला मुक्त ठेवण्याची कांट याची इच्छा होती. ज्याप्रमाणें गणितशास्त्रातील सिद्धाताना परिस्थितिनिरपेक्ष दृष्टिकोनामुळें निरपवाद निश्चितता प्राप्त होते, तद्वत् नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रातहि भुवासारख्या अटळ तत्त्वाची व नियमाची प्रस्थापना करावी अशी त्याची आकाक्षा होती. गणित करणारी व्यक्ति कोणीहि असो, तिची मनोभूमिका व परिस्थिति कशीहि असो, दोन आणि दोन चार हा नियम केव्हाहि अबाधितच असणार. नीतिशास्त्राचे नियम देखील अशाच अटळ स्वरूपाचे तयार करिता येणं शक्य नाहीं काय? दोन आणि दोन मिळून पांच असें मोजल्यानें कर्जाची परतफेड करणाऱ्या देणेकऱ्याला सुख वाटेल म्हणून ते गणित बरोबर ठरत नाहीं; किंवा सावकाराला त्यायोगे दुःख होईल एवढ्यामुळेंच तें चूक ठरत नाहीं. गणित पारखण्याची कसोटी जशी शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाची असून व्यक्तीवर, परिस्थितीवर किंवा सुखदुःखादि परिणामांवर अवलंबून नसते, त्याप्रमाणें एखादें कर्म नैतिक किंवा अनैतिक आहे हें ठरवि-

ण्याची कसोटी देखील अशीच शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाची ठरविता येणार नाहीं काय? कर्मांचा तपशील कांहींहि असो, कर्ता कुणीहि असो, जोंपावेतों एका ठराविक पद्धतीनें–दृष्टिकोनानें–कर्म केलें जात असेल तोंवर तें नैतिकच ठरेल व अन्यथा अनैतिक ठरेल अशा स्वरूपाचें नीतिशास्त्र रचता येईल काय?

एकमेव निरपवाद चांगली वस्तुः सत्प्रवृत्ति

या दृष्टीनें विचार करीत असता कांट यांना आढळून आलें कीं, विश्वात निरपेक्ष निरपवादरीत्या चांगली अशी एकच गोष्ट असते; आणि ती म्हणजे कर्त्यांच्या अंतःकरणाची शुद्धता, कर्माची प्रेरणा होतेवेळची शुद्धवृत्ति (Good Will). या व्यतिरिक्त इतर कोणताहि विषय घेतला तर त्याचा चांगलेपणा अंतःकरणाच्या या शुद्धवृत्तीवरच अवलंबून असतो. कीर्ति, द्रव्य, विद्या, शक्ति, सत्ता, संपत्ति–फार काय, उपयुक्ततावाद्यांची सुखेच्छादेखील–हीं सारीं अंतः-करणवृत्ति शुद्ध असेल तरच चांगलीं होतील! नाहींतर शापस्वरूप ठरतील! दुष्टाच्या हातीं सत्ता अगर विद्या गेली तर ती किती भयप्रद ठरते हें मानव-जातीला कांहीं नव्यानें सांगावयास नको. किंबहुना, 'सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा' (२-४८) इत्यादि शब्दांत मनाच्या ज्या समतोल निर्विकार वृत्तीची गीतेनें प्रशंसा केली आहे, तिच्याविषयींहि कांट म्हणतात कीं, अंतःकरण सत्प्रवृत्त असेल तरच हा समतोलपणा गुणप्रद ठरेल; उलटपक्षीं एखाद्या दुष्ट मनुष्यानें अत्याचार करीत असता त्याच्या परिणामांविषयीं अशी निर्विकारता दाखविली तर त्याची ती 'समता' अधिकच भयानक ठरेल! (सदर पृ १०-११).

कर्मप्रेरणेची शुद्धता हीच जगांत एकमेव निरपेक्ष चांगली गोष्ट असल्यानें तिचें स्वरूप कसें असतें, तिचे घटक काय, ती कशी ओळखावी–'सत्प्रवृत्तस्य का भाषा, सः किम् प्रभाषेत, किमासीत, व्रजेत किम्'–इत्यादि प्रश्न ओघा-नेंच प्राप्त होतात. या सत्प्रवृत्तीच्या स्वरूपाचा निश्चय मानसिक व बाह्य विविध परिस्थितींशीं किंवा परिणामांशीं संबंध न ठेवता, करावयाचा हा कांटचा प्रयत्न आहे! जर असें होऊं शकलें तर नीतिशास्त्रासाठीं एक त्रिकालाबाधित ध्रुव पाया प्राप्त होऊन मग त्याच्याआधारें त्याच स्वरूपाची इमारतहि रचता येईल, आणि नीतिशास्त्राची स्थलकालानुसार स्थित्यंतरांचा आपोआपच सुटका होईल.

काट या सत्प्रवृत्तीचें वर्णन पुढील प्रकारें करितात :

(१) शुद्धप्रवृत्त कर्म नेहमीं केवळ कर्तव्यबुद्धीनेंच केलेलें असतें; त्याचा प्रेरक हेतु आणखी कांहीं नसून केवळ कर्तव्य करावें इतकाच असतो; 'कार्यमित्येव क्रियते' (१८-९) हीच त्यामागील भूमिका असते. यासबधात काट कर्तव्यताधी व मानवी मनातील नैसर्गिक इच्छा-कल यात भेद करितात. नैसर्गिक कलानें प्रेरित होऊन केलेलें कर्म 'सत्प्रवृत्त' ठरणार नाहीं; प्रत्यक्षतः तें सुपरिणामी असलें तरीहि काट त्याला आदर्श कर्म मानणार नाहींत. एखाद्याविषयीं माझ्या मनात साहजिक प्रेम व आपलेपणा असून त्यामुळें मीं त्याला कांहीं साह्य-योग्य प्रसगीं योग्य साह्य-केल तर तें पूर्ण नैतिक कर्म नव्हे. पण तेंच, त्याच्याविषयीं माझ्या मनात असा कांहीं भाव नसता, किंबहुना द्वेष व तिरस्कारच असता (व म्हणून मनाचा साहजिक कल मला त्या साह्यकर्मापासून परावृत्त करीत असता), केवळ कर्तव्य म्हणून जर मीं तें साह्य केलें तर तें मात्र आदर्श कर्म होईल. खरा न्यायाधीश एका आरोपितास बधमुक्ति व दुसऱ्यास शिक्षा देतो; पण ते कोणत्याहि नैसर्गिक अनुकूल वा प्रतिकूल कलामुळें नसून उभयपक्षीं केवळ कर्तव्यताबुद्धीनेंच तो तसें करीत असतो.

(२) कर्तव्यताबुद्धीनें केलेल्या या अशा सत्प्रवृत्त कर्माची नैतिक श्रेष्ठता त्याच्या उद्देशावर—म्हणजे अपेक्षित व सभाव्य प्रत्यक्ष परिणामावर—अवलबून नसून, केवळ त्या कर्मप्रेरणेच्या शुद्धतेवरच आधारलेली असते. न्यायदानानें समाजावर इष्ट परिणाम होतात म्हणून न्याय कर्म श्रेष्ठ ठरतें असें नाहीं, न्यायाधीशानें केवळ कर्तव्यदृष्टीनें तें कर्म करण्यात त्याच्या नैतिकतेचें बीज आहे. वैयक्तिक देवादावा मनात असून न्यायाधीशानें कोणास शिक्षा केली व त्या शिक्षेचे परिणाम समाजावर चागलेहि झाले तरी तें कृत्य योग्य नव्हे.

(३) शेवटीं काट कर्तव्यताबुद्धि म्हणजे काय हें स्पष्ट करितात. हिचा अर्थ नीतिअनीतीच्या दडकाविषयीं नितात आदरभाव. कर्म करताना इतर कोणत्याहि गोष्टीनें, मनाच्या न्यावाईट कलानें, कर्ता आकर्षित न होता केवळ नीतिदडकाचें पालन हीच त्याची भूमिका असेल तर तो कर्तव्य करीत आहे असें म्हणता येईल.

साराश असा कीं, मूलभूत नीतिदडकाविषयीं नितात आदरभावानेंच कर्माशाठीं प्रेरित होणें म्हणजे कर्तव्यताबुद्धि; अशा कर्तव्यताबुद्धीनें प्रेरित

होऊन केलेलें कर्म म्हणजे नैतिक कर्म, व अशा कर्माची नैतिकता त्या कर्तव्यताबुद्धीवरच सर्वस्वी आधारभूत असून प्रत्यक्ष कोणत्याहि–इच्छित किंवा अपेक्षित–परिणामाचा विचार त्यासबंधात अप्रस्तुत होय.

मूलभूत नीतिदंडक : त्याचे तीन आदेश

येथपावेतों कांट यांनी सांगितलें तें असो. पण यापुढचा उघडच प्रश्न असा कीं, ही सारी उतरड ज्याच्यावर आधारलेला आहे तो नीतिदंडक तरी कोणता ? वर सांगितलेला कांटचा सारा प्रयत्न पाहता या दंडकाचें स्वरूप निश्चित करताना कांट यांनी परिस्थितिविषयक सर्व विचारांना कटाक्षानें बाजूस सारण्याचा प्रयत्न करणें साहजिकच होय 'मनुष्यस्पर्शापासून सर्वस्वी अलिप्त' अशा प्रकारें कांहीं औषधें तयार केलीं जातात, त्याप्रमाणें परिस्थितीशीं पूर्णपणें अस्पृष्ट असें नीतिअनीतीचें गमक कांट लगापुढें ठेऊं चाहतात! परिस्थिति नेहमींच व्यक्तिपरत्वें, स्थलपरत्वें, कालपरत्वे बदलत असते. यासाठीं जी गोष्ट अशा परिस्थितीवर अवलंबून राहील ती शाश्वत व सनातन असणें शक्य नाहीं. गतिमान चक्रावर आधारभूत वस्तु स्थिर कशी राहणार ? म्हणून परिस्थितीला–कर्त्याच्या विशिष्ट मानसिक परीस्थितीला व त्याचप्रमाणे बाह्य परिस्थितीलाहि–मुळींच विचारात न घेता, केवळ तात्त्विक दृष्ट्या हा मूलभूत नीतिदंडक निश्चित करण्याचा अभिनव प्रयत्न कांटनें करून पाहिला आहे. त्याच्या मतें हा दंडक कोणत्याहि मानवी अनुभवावर आधारलेला नाहीं. कारण तसें मानल्यास, मानवी अनुभव जात्याच कमीअधिक प्रमाणात अपूर्ण व परिस्थितिसापेक्ष असल्यानें त्याची बाधा त्या परमशुद्ध नीतिदंडकालाहि होईल.

अशा या अनुभवातीत, प्रमाणातीत, परिस्थितिनिरपेक्ष, स्वयसिद्ध, मूलभूत नीतिदंडकाचें स्वरूप कांट यांनीं तीन आदेशाच्या द्वारें दिग्दर्शित केलें आहे (१) त्याच तत्त्वानुसार कर्म कर कीं, जो विश्वव्यापक नियम होण्याची तू इच्छा करू शकशील. (२) मानवतेस, ती तुझ्या स्वत:तली असो किंवा इतरातली असो, कधींहि केवळ साधन म्हणून न मानता नेहमीं ध्येय किंवा साध्य मानून कर्में करीत जा. (३) अंतिम साध्याच्या एका विशाल साम्राज्याचे आपण घटक आहोंत या दृष्टिकोनानें या विश्वात वागत राहा.

नीतीची तांत्रिक कसोटी

यापैकीं पहिल्या आदेशात कांट म्हणत आहेत कीं, व्यक्तीनें कोणतेंहि कर्म करण्याचें ठरवितांना स्वतःला इतराहून वेगळें मानू नये. विश्वातल्या साऱ्या व्यक्ति नीतिशास्त्रदृष्ट्या समान आहेत. स्वतःला अपवाद मानणें हें पापाचें व अनीतीचें मूळ होय. जें मी करूं चाहतों तें जगातल्या इतर साऱ्या व्यक्तींनींहि करण्यास हरकत नसावी, आणि तशी हरकत असेल, तर तें मींहि करता कामा नये. जर सर्वांनीं तो नियम आगिकारणें शक्य नसेल तर तो मलाहि आचरणीय नाहीं मात्र या स्थळीं कांटचा एक विशिष्ट आशय असून तो त्यांनीं पुढील उदाहरणाच्या द्वारें स्पष्ट केला आहे. कोणाला वचनभंग करण्याचा मोह होत असेल तर त्यानें असा विचार करावा. वचनभंगाचा हा प्रकार सर्वांनीं आचरिला तर काय परिणाम होईल? तसें झाल्यास कोणाचा कोणावर विश्वास बसणार नाहीं, कोणी कोणाचें वचन स्वीकारणार नाहीं, अर्थात् कोणी कोणास विश्वासपूर्वक वचन देण्याचा प्रसंगच येणार नाहीं. मग भंग करण्यासाठीं वचनें तरी कोठून येणार? व वचनभंगाचें कृत्य तरी पुढें कसा चालणार? म्हणजे काय कीं, वचनभंगाचा नियम असा आहे कीं, त्याचें सार्वत्रिक पालन करूं म्हटल्यास तो नियमच अशक्य होऊन बसतो! यासाठीं हें कर्म अनिष्ट होय. दुसरें उदाहरण आत्महत्येचें. दुर्दैवाला कटाळून कोणी आत्मघातास उद्युक्त झाला तर त्यानें असा विचार करावा कीं, जर प्रत्येक जण आत्मघात करूं म्हणेल तर हा नियम पुढें चालविण्यासाठीं माणसें तरी कोठून उरणार? म्हणजे, आत्महत्येचें विश्वव्यापी आचरण झालें तर तें कर्म पुढें चालू ठेवणेंच अशक्य होतें, सबब आत्महत्या वाईट होय. आणखी एक उदाहरण पाहा. मित्राशीं विश्वासघात करणें चांगलें कीं वाईट?

> मित्र जयासी म्हटलें सुज्ञे त्यासीं करूं नये कपट
> मन दुखवितां तयाचें होइल अपुलाच नाश कीं निपट ॥

या आर्येंत त्या वर्तनाला वाईट ठरविलें असलें, व कांटहि तसेंच मानत असले, तरी त्याचें कारण मात्र निराळें आहे जर या प्रकाराचें सार्वत्रिक आचरण सुरू झालें तर कोणी कोणाशीं मैत्रीच करणार नाहीं, व मग मित्राशीं विश्वासघात करण्याचा नियम आचरिता तरी कसा येईल? ज्याचें सर्वांनीं आचरण

करणें शक्यच नाहीं तें कोणींहि आचरू नये हें काट पहिल्या आदेशात सागत आहेत.

परतु यावर कोणी असें विचारील कीं, परिणामाचा यत्किंचितहि विचार न करिता नीति-अनीतीचें गमक ठरविण्याचा विडा उचलून काटनीं लेखणी चालविण्यास प्रारभ केला असता, आताच वर परिणामाचा उल्लेख आला तो काय म्हणून ? जें आचरण सार्वत्रिक झाल्यास त्याचा परिणाम म्हणून तें आचरणच अशक्य होईल तें अनैतिक मानावें, हा तरी परिणामाचाच विचार नव्हे काय ? काट याच्या तर्फे या आक्षेपास पुढील उत्तर देता येईल. नीतिदडक परिणाम निरपेक्ष असावा असें ते म्हणतात तेव्हा परिणाम शब्दानें ते एखाद्या कर्मामुळें प्रत्यक्ष वस्तुस्थितींत जे विशिष्ट बदल घडून येतात त्याबद्दल बोलत असतात. अशा स्थलकालसापेक्ष परिणामापासून ते नीति-विचार अलिप्त ठेऊ चाहतात. परतु त्याच्या वरील उदाहरणात ज्या परिणामाचा उल्लेख आहे ते अशा स्वरूपाचे नसून केवळ वैचारिक परिणाम आहेत. उलट, वरील आर्येंत सागितलेले मित्रद्रोहाचे परिणाम परिस्थितिसापेक्ष आहेत; त्याना अपवाद शक्य आहे, मित्रद्रोह करूनहि एखाद्याचा लौकिक अभ्युदय अगदीं असभवनीय नाहीं. वरील आर्या सर्वसाधारण मानवी अनुभवावर आधारलेली आहे. परतु त्याच मित्रद्रोहाचे काटनीं दिलेले परिणाम केवळ विचारक्षेत्रसबद्ध प्रत्यक्ष अनुभव निरपेक्ष, असे आहेत. एखादे गणित चूक पद्धतीनें करून पैसे दिल्यानें कोणास सुखदुःख होईल हे प्रथम प्रकारचे परिणाम झाले, परतु त्या चुकीनें तें गणित शास्त्रदृष्ट्याच सदोष ठरतें, गणितशास्त्राच्या सुसगतीला त्यानें बाधा येते, हे वैचारिक परिणाम होत. परिस्थिति कशीहि असो, पण कोणत्याहि शास्त्रविचारात अतर्गत सुसगति तर हवीच ना ! त्याचा एक अश शेष भागाशीं विरोधी नसला पाहिजे. वरील उदाहरणात काट केवळ या अशा वैचारिक परिणामाचा विचार करीत आहेत. आत्महत्येचा नियम सर्वव्यापी केला तर त्या नियमाच्या विचारक्षेत्रातच विसगति निर्माण होऊन ती त्या नियमाला घातक ठरते. म्हणून वैयक्तिक मनःस्थितीचा किंवा विशिष्ट प्रत्यक्ष परिस्थितीचा विचार न करिता केवळ त्रिकालाबाधित वैचारिक दृष्ट्याच वचनभगाची व आत्महत्येची अनिष्टता सिद्ध करून दाखविता येते असें काटचें म्हणणें आहे.

मानवतेचे उदात्त ध्येय

काटच्या मतानें पहिला आदेश नीतिदर्शकाची ठोकळ कल्पना देतो, तर दुसरा त्याचा विस्तार देतो. दुसऱ्या आदेशांत काट मानवी इच्छेसाठीं ध्येय सांगत आहेत. मानवता हेंच सर्व कर्मांचें ध्येय असलें पाहिजे. हें ध्येय अनादि-सिद्ध असून कोणत्याहि प्रमाणांनीं किंवा अनुभवांनीं सिद्ध करणें शक्य नाहीं. काटचें हें ध्येय उदात्त आहे यात शंका नाहीं. कोणीहि इतर कोणास केवळ स्वतःचें साधन म्हणून न मानता—किंबहुना स्वतःतील मानवतेस देखील स्वतःच्या शारीरिक सुखाचें साधन म्हणून न वापरता—अंतिम निरपेक्ष साध्य म्हणून मानावें. ही मानवता जशी आहे तशीच नुसती कायम टिकविणें इतकेंच पुरेसें नसून प्रत्यही तिच्या योग्य विकासार्थ झटणें हें प्रत्येकाचें कर्तव्य होय, असें काटनी या आदेशाच्या विवेचनांत म्हटलें आहे. (सदर पृ. ५८). दुर्दैवाला कंटाळून आत्महत्या करणारा स्वतःतील मानवतेला आपल्या लौकिक सुखाचें साधन म्हणून लेखत असतो सर्व प्रकारच्या वैयक्तिक, सामाजिक, धार्मिक, राजकीय, आंतरराष्ट्रीय, जोरजुलुमाला फसवेगिरीला व हुकुमशाहीला या आपल्या आदेशाच्या द्वारें काट स्पष्ट विरोध प्रकट करीत आहेत. तत्कालीन युरोपातील व विशेषतः फ्रान्समधील अंदाधुंदीची परिस्थिति व मानवतेचा अधःपात पाहून 'नरेंच केला हीन किती नर' या विचारानें त्याचें कर्तव्यकठोर हृदय विव्हळ होत होतें. नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात त्यांनीं दिलेला हा आदेश म्हणजे मानवी स्वातंत्र्याची एक सनदच होय! त्यांची मानव्याची कल्पनाहि विशाल व उदात्त होती, मिल व बेंथम यांच्याप्रमाणें ऐहिक सुखाभोंवतीच ती सीमित नव्हती. काट म्हणतात कीं, मानवतेला अंतिम ध्येय मानणें याचा खरा अर्थ ज्यानें त्यानें आपापल्या ठायीं स्वस्थ बसणें नव्हे, तर प्रत्येकानें इतरांच्या मानवतेच्या विकासासाठीं शक्य तितकें झटणें हा होय, आणि पुढे लिहितात कीं, मानवतेच्या सेवेचें इतरांचे ध्येय हेंच माझेहि ध्येय असलें पाहिजे; माझी (माझ्यातील) मानव्याची सेवा, व इतरांची (इतरांतील) मानवतेची सेवा यांत विरोध येता कामा नये (सदर, पृ. ५८) गीतेची शिकवण देखील योग्याप्रकारें फरकानें अशीच आहे. गीतेनें आदर्श पुरुषाबद्दल एकीकडे 'आत्मन्येवात्मना तुष्टः' (२-५५, ३-१७) व दुसरीकडे 'सर्वभूतहिते रताः' (५-२५; १२-४), व 'सर्वभूतात्मभूतात्मा' (५-७) असे उद्गार काढले आहेत. श्रीकृष्ण स्वतःला 'सुहृदं सर्वभूतानाम्' असें म्हणत आहेत (५-२९).

तिसऱ्या आदेशात प्रत्येक व्यक्ति स्वेच्छेने कायदा घालून देते व स्वेच्छेनेंच त्याचें पालन करिते अशी कल्पना आहे. द्वितीय आदेशाचा हा उपसिद्धांत आहे. या आदर्श समाजव्यवस्थेत कोणी कोणावर जबरदस्तीनें कायदा लादत नाहीं. प्रत्येकाची इच्छा स्वतंत्रतेने कार्य करीत असते. आणि प्रत्येक जण शुद्ध तात्त्विक दृष्टीनेंच विचार करीत असल्याने अशा कायद्यात व्यक्तिपरत्वें भेद होत नाहीं. जर एखाद्या कायद्याच्या पालनात व्यक्तिपरत्वें भेद होऊ लागला तर, पहिल्या आदेशानुसार तो रद्द समजला जाईल. यात अधभक्तीला, हुकुमशाहीला किंवा अज्ञानाला वाव नाहीं. प्रत्येकाच्या हातून स्वेच्छापूर्वक विश्वव्यापक दृष्टिकोनानें निर्मळ सदाचार, आणि तोहि केवळ कर्तव्यबुद्धीनें, हें त्या साम्राज्याचें मुख्य लक्षण होय. अर्थात् हें एक आदर्शाचें चित्र होय; स्वतः काण्ट यानींच तसें म्हटलें आहे (सदर पृ. ६२). या आदर्शाला दृष्टीसमोर ठेवून मनुष्याने वर्तन करीत राहावें असा काण्ट याचा हा तिसरा आदेश आहे.

कांटच्या पुढें गेलेली गीता

हे तीन आदेश वस्तुतः भिन्न नसून एकाच मूळ नीतिदण्डककल्पनेचीं तीन वर्णनें आहेत. मानवता ही सर्वत्र सारख्याच मोलाची असून, तिची खरी उन्नति हे एकमेव अंतिम ध्येय आहे ही यातली मुख्य भूमिका आहे. विश्वव्यापी मानव्याचें हें ध्येय लौकिक प्रमाणावर, अनुभवावर, परिस्थितीवर अवलंबून नसून स्वयप्रकाशी आहे हें काण्टचें मत ग्राह्यच आहे. इतकेंच कीं काण्ट केवळ सर्व मानवतेंतील ऐक्यभावापावेतों पोचलेले दिसतात; तर गीता त्याच्याहि पुढें जाऊन सर्व भूतसृष्टींतील ऐक्यभाव प्रदर्शित करीत आहे :

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ ६ २९

[सर्वत्र समदृष्टि ठेवणारा योगयुक्त पुरुष सर्व भूताच्या ठायीं स्वत.स व *स्वतःचे ठायीं सर्व भूतास पाहतो.*] इतकेंच नव्हें, तर *गीताकारानीं सर्व* प्राणिमात्र, सर्व चराचर विश्व, व परमेश्वर या सर्वांतच ऐक्यभाव कल्पून तात्त्विक विचाराची कमालमर्यादा गाठली आहे श्रीकृष्ण अर्जुनास सागतात :

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पांडव ।
येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥ ४-३५

आणखीहि पाहा :

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ६-३० ॥

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः
सर्वथा वर्तमानो ऽ पि स योगी मयि वर्तते ॥ ६-३१ ॥

[जो मला सर्वत्र पाहतो (ज्याला सर्वत्र मीच दिसतो), व माझ्या ठायीं सर्व पाहतो, त्याला मी अंतरत नाहीं व तो मला अंतरत नाहीं (आमचें अभेद्य ऐक्य झालेलं असतें)–३० सर्व भूतांच्या ठायीं वसणाऱ्या मला जो एकत्वात स्थिर होऊन (बुद्धींतले भेदभाव नाहींसे करून) भजतो, तो योगी (आपल्या विशिष्ट परिस्थितीस व विश्वव्यवस्थेतील स्थानास योग्य असें) सर्व प्रकारचें वर्तन करीत असताहि मजमध्यें वास करीत असतो (त्याची वृत्ति मद्रूप, परमेश्वरमय, झालेली असते)–३१][1].

या तीन आदेशांच्या साह्यानें कांट व्यवहारात मार्गदर्शक ठरणारे नीति-नियम निश्चित करूं पाहतात; व अशा प्रकारें सारें नीतिशास्त्र परिस्थिति-निरपेक्ष अटळ स्वरूपाचें रचता येईल असें त्यांना वाटतें. कांटच्या या विचारसरणीचें आता आपण चिकित्सक परीक्षण करूं.

कांटच्या कसोटीनें कित्येक सत्कर्में वाईट ठरतात !

कांटचा पहिला आदेश असा आहे : 'त्याच तत्त्वानुसार कर्म कर कीं जो विश्वव्यापक नियम होण्याची तू इच्छा करूं शकशील.' सर्वसाधारण व्यवहारात मनुष्याचें पाऊल सरळ ठेवण्यासाठीं हा आदेश बराच उपयुक्त ठरूं शकेल हें खरें आहे. जें सर्वांनीं करूं नये तें मीं तरी का करावें ? अनेक

१ 'सर्वथा वर्तमानो ऽ पि' चा अर्थ कांही भाष्यकार (उदाहरणार्थ, धनपति व मधुसूदन सरस्वती) 'विहित किंवा निषिद्ध कसेंहि वर्तन केलें तरी' असा करितात, त्यापक्षां वर कसात दिलेला अर्थ आम्हाला अधिक सयुक्तिक वाटतो.

वेळा मनुष्य संकुचित स्वार्थामुळें स्वतःसाठीं विशेष हक्क अगर सवलत चाहतो. अशा प्रसंगीं या आदेशानुसार त्यानें विचार केला तर स्वतःची चूक त्याला उमगून येईल. परंतु असें असलें तरी तात्त्विक विवेचनाच्या दृष्टीनें पाहता या आदेशांत आदर्श कर्माची बिनचूक व पुरेशी कसोटी हातीं लागत नाहीं असें म्हणणें भाग आहे. कितीतरी निर्विवाद चांगलीं कृत्यें या आदेशानुसार त्याज्य ठरतील. काट यानीं ज्या तात्त्विक पद्धतीनें विचार करून आत्महत्या व वचनभंग याना 'अनीतिमान' ठरविलें आहे, त्याच पद्धतीनें अध्यापन कर्महि अनिष्ट ठरविता येईल! कारण जगातल्या साऱ्याच व्यक्ती जर शिक्षक होऊं म्हणतील, तर विद्यार्थी कोण होणार व मग अध्यापनाचा नियम पुढें चालवावयाचा तरी कसा? सारांश अध्यापनाला—व अध्ययनालाहि—सार्वत्रिक स्वरूप देताच तें कर्म अशक्य होऊन बसतें! तीच गोष्ट सेनापतित्वाची. सारेच सेनापति होऊं म्हणतील तर सैनिक कोण होणार, आणि सैनिकाशिवाय सेनापति तरी कसा शक्य आहे? इतकें कशाला, काटनीं स्वतः आमरण ब्रह्मचर्य पाळलें; पण सर्वांनींच असें करूं म्हटलें तर हा नियम चालू ठेवण्यासाठीं माणसें तरी कोठून येणार? लक्षावधि देशबंधूंच्या हितार्थ एक देशभक्त सुळीं जातो, व राष्ट्र त्याचा गौरव करितें. पण त्याची ही महत्तम आत्माहुति तरी काटच्या या कसोटीला उतरते काय? सारेच देशवासी *सुळावर जाऊं म्हणतील तर सुळीं जावयाचें तरी कोणासाठीं? आणि* साऱ्यानींच असें केल्यावर देशासाठीं सुळीं जाण्याचा हा नियम पुढें चालविणार तरी कोण?

आणि दुष्कृत्यें चांगलीं ठरतात!

परंतु काट याच्या या आदेशानुसार काहीं सत्कृत्याना नीतिक्षेत्रात मज्जाव होतो इतकेंच नव्हें, तर उलट काहीं उघडउघड दुष्कृत्याना तेथें प्रवेशपत्र देण्याचीहि आपत्ति येते! विडी पिणें इष्ट आहे काय? समजा, सर्व जण विड्या पिऊं लागले तर तें शक्य होईल का? होईल, तात्त्विक दृष्ट्या त्यात अशक्य असें काहीं नाहीं. तीच गोष्ट मद्यपानाची. एकमेकास शिव्या देणें, वाटेतून खात जाणें, अशासारख्या कर्मांना सार्वत्रिक आचरणात आणण्याचें म्हटलें तर त्यात तत्त्वतः अशक्य तें काय आहे?

स्वतः कांटच्या ध्यानात ही दुसरी आपत्ति आली नव्हती असें नव्हे. केवळ तात्त्विक वैचारिक दृष्टीनें पाहिल्यास आपल्या या आदेशानुसार कांहीं अप-कृत्यानांहि संमति द्यावी लागेल याची जाणीव त्यांना झाली होती असें दिसतें. वचनभंग किंवा खोटें वचन देणें, व आत्महत्या या दोन कृत्यांची अनिष्टता वर म्हटल्याप्रमाणे केवळ तात्त्विक सुसंगतीचा विचार करून त्यांनीं सिद्ध करून दाखविली असली, तरी यानंतर त्यांनीं जे तिसरें व चवथें उदाहरण घेतलें आहे त्यात त्यांना ही परिस्थितिनिरपेक्ष केवळ वैचारिक दृष्टि कायम ठेवणें अशक्य झालें, व अशा प्रकारें त्यांच्या विचारसरणींतला मूलभूत दोष चटकन प्रगट झाला! त्यांनीं घेतलेलें तिसरें उदाहरण एका सुखवस्तु आळशी मनुष्याचें आहे. स्वतःतील नैसर्गिक गुणांची कांहींच जोपासना न करितां तो केवळ 'सुखंच मे शयनं च मे' प्रकारचें जीवन व्यतीत करूं चाहतो. आतां हें त्याचें करणें इष्ट कीं अनिष्ट? केवळ तात्त्विक दृष्टीनें पाहिल्यास यांत आक्षेपार्ह असें कांहीं आढळत नाहीं कारण सर्व मनुष्यांनीं जरी अशा प्रकारें केवळ 'आहार-निद्राभयमैथुनानि' प्रकारात पशुसमान आयुष्य कटण्याचें ठरविलें तरी त्यांत उपरोक्त वैचारिक दृष्ट्या कांहीं बाधा दिसत नाहीं। व म्हणून हा नियम सुखाने अखंड चालू शकेल! कांट स्वतःच ही गोष्ट पुढीलप्रमाणें मान्य करतात : "तो [उपरोक्त सुखासीन माणूस] स्वतःला प्रश्न विचारतो कीं, आपल्या नैसर्गिक गुणाकडे दुर्लक्ष करण्याची ही वृत्ति, सुखलोलुपतामावाशीं जुळत असली, तरी कर्तव्यतेशीं कितपत जुळते? तेव्हां तो असा विचार करितो कीं, अशा सार्वत्रिक नियम असलेली सृष्टि अस्तित्वात असू शकते; व-साउथ् सी बेटा-वरील रहिवाशाप्रमाणें—लोक आपापल्या नैसर्गिक गुणांना गंज देऊन आपलें जीवित केवळ आळस, करमणूक व वंशवृद्धि यांत—थोडक्यांत म्हणजे सुखोप-भोगात—घालविण्याचा निश्चय करू शकतात." (सदर पृ. ४८)

कांटची पळ्वाट : विवेचनांत विसंगति

पण जर असें सार्वत्रिक आचरण शक्य आहे तर या आळशी सुखलोलुप वृत्तीला चांगलें म्हणावयाचें काय? ध्येयवादी कांट तसें म्हणणें शक्य नव्हतें. मात्र या वृत्तीचा वाईटपणा दर्शवितांना त्यांना आपली मूळ भूमिका सोडून विवे-चनांत विसंगति पत्करणें भाग पडलें! मिलच्या बाबतींतहि आपण असेंच पाहिलें. वरील पेंचप्रसंगातून सुटण्यासाठीं कांट म्हणतातः (त्या सुखासीन

वृत्तीचें सार्वत्रीकरण शक्य असलें तरी) "तो मनुष्य हा आळशी वृत्तीचा नियम सार्वत्रिक व्हावा, किंवा आपल्यात नैसर्गिक रीत्या ही आलस्यवृत्ति जडावी, अशी सभवतः इच्छा करूं शकणार नाहीं; कारण एक बुद्धिशील प्राणी या नात्यानें तो साहजिकच असें इच्छितो कीं, आपल्या ठायींच्या गुणाचा विकास व्हावा, कां कीं ते गुण त्याला नाना प्रकारें उपयोगी पडतात." (सदर पृ. ४८, अधोरेखन मूळचें, जाड ठसा आमचा). परतु या उतान्यात काट निश्चितपणे शुद्ध वैचारिक परिणामाचें क्षेत्र सोडून विशिष्ट परिस्थिति—मनःस्थिति—सबधी परिणामाना शरण गेले आहेत ! वर प्रकट केलेला आक्षेप येथें मात्र त्याच्या विरुद्ध लागू पडतो. केवळ तात्विक दृष्ट्या पाहता आळशी वृत्तीचें सार्वत्रीकरण शक्य असताहि मानवाचा स्वभाव, नैसर्गिक कल, त्याला भावी आयुष्यात लाभ व्हावा हा हेतु या इतर बाजूनीं विचार करून काट त्या वृत्तीला त्याज्य ठरवू पाहत आहेत. पण हा सारा परिस्थितिसबद्ध विचार होऊन, यात शुद्ध वैचारिक क्षेत्र ओलाडलें गेलें. पुढें अधिकाराचें पद मिळेल, द्रव्यलाभ होईल, कीर्ति प्राप्त होईल म्हणून शिक्षण घेऊन आपल्या बुद्धीचा विकास करणें हें कर्तव्य आहे, व अशानी राहणें वाईट आहे, असें म्हणण्यासारखेंच काटचें वरील विधान आहे. पण यात पुष्कळ तथ्य असलें तरी त्याच्या मूळ भूमिकेशीं—परिस्थिति व तत्सबधित परिणाम याच्या निरपेक्ष अशा नीतिशास्त्र कल्पनेशीं—तें विसगत आहे.

शेवटीं काटनीं घेतलेल्या चवथ्या उदाहरणात तर त्यांची मूळ भूमिका अधिकच ढासळली आहे. स्वतः दैवयोगें सुखवस्तु असलेल्या व्यक्तीनें दरिद्री मनुष्यास साह्य करावें काय ? काट मान्य करतात कीं, त्यानें असें साह्य न केलें तर त्यात वैचारिक विसगति येत नाहीं. कारण, जेथें प्रत्येक जण आपल्या सकुचित कौटुबिक जीवनातच मग्न राहून इतराच्या सुखदुःखाविषयीं उदासीन आहे, कोणी कोणास द्वेषमत्सरानें त्रास देत नसला तरी दयाबुद्धीनें साह्यादि करीत नाहीं, असा समाज अस्तित्वात असणें अशक्य नाहीं. आणि जेथें एक दुसऱ्यास प्रत्यक्ष टकवूं पाहत असेल अशा समाजापेक्षा तो बराहि म्हटला जाईल ! पण तरी देखील ही 'मला-काय-त्याचें ?' वृत्ति समाजात सार्वत्रिक रीत्या पसरावी अशी इच्छा माणूस करणार नाहीं. आणि याचें कारण काट असें देतात कीं, जो माणूस आज इतराविषयीं उदासीन राहील त्याच्या अडी-अडचणीच्या वेळीं इतरहि उदासीनता दाखवितील व त्याला आवश्यक साह्य

मिळणार नाही. (सदर पृ. ४९) इतराविषयी वाळगावयाच्या सहानुभूतीची ही उपपति देण्यात तर काट उपयुक्ततावादाच्या–परिणामवादाच्या–स्पष्टच आहारी गेलेले दिसतात ! या उपपत्तीत उल्लेखिलेले परिणाम हे गणितशास्त्रातील अंतर्गत विसंगतीप्रमाणे केवळ वैचारिक दुष्परिणाम नसून प्रत्यक्ष वस्तुस्थितीवर घडून येणारे परिणाम होत[1].

याप्रमाणे, ज्या परिस्थितिनिरपेक्ष 'शुद्धबुद्धि'च्या भूमिकेवरून नीतिशास्त्राची मीमांसा करण्याची प्रतिज्ञा काट यांनी आपल्या पुस्तकात वारंवार उच्चारली आहे, त्या दृष्टीने खरोखरच विचार करू गेल्यास नीतिअनीतीचे योग्य गमक हाती न लागता कित्येक अनिष्ट कृत्यांना चांगले म्हणण्याची व सत्कृत्यांना वाईट ठरविण्याची मात्र पाळी येते !

नियम आणि अपवाद

काटच्या या घोटाळ्याचे एक कारण आपल्याला नियम आणि अपवाद यांच्या संबंधाविषयींच्या त्यांच्या गैरसमजुतींत आढळेल. ते असे गृहीत धरताना दिसतात की, सर्वसाधारण नीतिनियमांना केले जाणारे सारेच अपवाद हीन स्वार्थमूलक असतात.

अष्टादशपुराणानां व्यासस्य वचनद्वयम्
परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम्

यात जशी पापपुण्याची सरळ थोडक्यात व्याख्या केलेली आहे, त्याप्रमाणे

१ या उपपत्तीची पळवाट शिल्लक ठेवण्यासाठींच की काय, काट यांनी पहिल्या आदेशात 'इच्छा' शब्द मुद्दाम वापरला आहे असे वाटते ! वस्तुतः शुद्ध तात्त्विक दृष्टिकोनाने पाहता तो नियम असा लिहिता आला असता' 'त्याच तत्त्वानुसार कर्म कर की, जो विश्वव्यापक नियम होऊ शकेल ' पण या ऐवजी 'जो विश्वव्यापक नियम होण्याची तू इच्छा करू शकशील ' असे काटनी म्हटले आहे पण इच्छा म्हटली की, ती व्यक्तिपरत्वे व परिस्थितिपरत्वे बदलू शकते. सर्वांनी दारू प्यावी अशी एखाद्या 'तळिरामा' ने इच्छादि केली तरी तेवढ्यामुळे त्याचे मदिरापान क्षम्य कसे ठरल ? परिस्थितिनिरपेक्ष शास्त्राच्या उभारणीत असा इच्छेचा समावेश कशाला ? पाच आणि पाच मिळून आठ हे गणित चूक ठरते ते कोणा व्यक्तीच्या इच्छे–अनिच्छेमुळे नव्हे, तर त्यातील अंतर्गत शास्त्रीय दोषामुळे.

कांट देखील म्हणू चाहतात कीं, सार्वत्रिक आचरणनियम म्हणजे नीति व त्याला अपवाद म्हणजे अनीति किंवा पाप. पण हें पूर्णांशानें सत्य नाहीं. संकुचित स्वार्थी वृत्तीनें मनुष्य सर्वसाधारण नियमाला स्वतःसाठीं अपवाद शोधू पाहतो हें खरें असलें, तरी अपवादाची तीच एक मीमांसा नव्हे. कित्येक प्रसंगीं शुद्ध निःस्वार्थ बुद्धीनें देखील एखाद्या सर्वसाधारण नियमात अपवाद करावा लागतो. अशा दोन नियमांत परस्परविरोध येणारी परिस्थिति प्राप्त झाली कीं, त्यांतील एकाचा भंग करणें—म्हणजेच त्याच्या पालनाला अपवाद करणें—भागच पडते. त्यातल्या त्यात उचित तारतम्यबुद्धीनें श्रेष्ठ नियमाचें पालन करून कनिष्ठाचा भंग करणें हें योग्य; पण तसें न केलें तर—त्या विशिष्ट परिस्थितींत उभय नियमांचें पालन अशक्य असल्यानें—हातून कनिष्ठाचें पालन व श्रेष्ठाचा भंग होण्याची पाळी येईल! काहीही केलें तरी कोणत्या तरी एका नियमाचा भंग अपरिहार्यच ठरून तेवढ्यापुरता त्याला अपवाद मानावा लागेल. अशा अपवादाची जबाबदारी व्यक्तीवर न येता प्राप्त परिस्थितीवर व मानवी नीतिशास्त्राच्या अपूर्णतेवर जाते. बहुधा प्रत्येक ठोकळ नीतिनियमावर असे योग्य अपवादाचे प्रसंग केव्हा ना केव्हा येतातच. सत्य, अहिंसा, मातृपितृभक्ति, दया, वगैरे सर्वच सद्गुणांना प्रसंगीं अपवाद मानावे लागतात. लोकमान्य टिळकांनीं 'गीतारहस्या'त कर्मजिज्ञासा नामक प्रकरणात या विषयाचा विस्तृत मार्मिक ऊहापोह केला आहे. तसं पाहिलें असता 'शुद्धवृत्तीशिवाय या विश्वात निरपवाद चांगलें असें काही नाहीं' (अर्थात् इतर सर्व विषयांच्या चांगलेपणाला मर्यादा व अपवाद आहेत) या विधानानें आपल्या प्रयास प्रारंभ करणाऱ्या कांटना आचरणनियमांच्या या न्याय्य अपवादाची जाणीव असावयास हवी होती. परंतु विवेचनाच्या ओघात ते त्यानांहि निरपवाद इष्ट मानू लागून, त्याच्या साऱ्याच अपवादांना स्वार्थी समजू लागले असे दिसते!

कांटच्या भूमिकेवरून अर्जुनास उत्तर!

प्रल्हादाला पित्राज्ञापालनाचें महत्त्व कळत नव्हतें काय? मीराबाईला पतिभक्तिमहति ठाऊक का नव्हती? रामदासांना विवाहसंस्थेची व गृहस्थाश्रमाची आवश्यकता अमान्य होती का? या अशा सर्वसाधारण नियमांना या विभूतींनीं केलेले अपवाद स्वार्थमूलकच मानावयाचे काय? बोलल्यावरून एका-

एकीं पलायन करून आप्तांना दुःखसागरात लोटताना, 'देवाच्या सख्यत्वा साठीं। पडाव्या जिवलगाच्या तुटी। सर्व अर्पावें शेवटीं। प्राण तोहि वेचावा' हा समर्थांच्या मनातला विचार काय संकुचित स्वार्थाच्या प्रकाराचा म्हणावयाचा? पण इतकें कशाला, खुद्द गीतेंतीलच प्रसंग पाहा ना! आदर्श पुरुषाच्या लक्षणात अहिंसेला आवश्यक स्थान देणाऱ्या श्रीकृष्णानींच अर्जुनास हिंसा करावयास सांगितलें! मात्र यात त्यानीं अहिंसेची सर्वसाधारण महत्ता नाकारली असें नसून, किंवा त्या नियमास एक स्वार्थी अपवाद करण्यास अर्जुनास शिकविलें असेंहि नसून, त्याला एक न्याय्य अपवाद घालून दिला इतकेंच. परंतु कांटप्रणीत तात्त्विक कसोटी लावून श्रीकृष्णानें विचार केला असता तर अर्जुनास काय उत्तर मिळालें असतें पाहा: "अर्जुना, तू आपल्या आप्तास मारू चाहत होतास. परंतु समज, जगात सर्वच जण आपापल्या आप्तास मारू लागले तर सारेच मरतील, व मग या आप्तवधाच्या नियमाचें पालन करण्यास कोणीच उरणार नाहीं, म्हणून आप्तास मारणें हें निषिद्ध आहे–'तस्मात् मा युध्यस्व भारत!'" परंतु खरें पाहता सर्वांनीं आपापल्या आप्तांशीं लढण्याची कल्पनाच अर्जुनावरील धर्मसंकटाच्या विचारात गैरलागू आहे. कौरवासारखे आततायी आप्त ज्याला (आपल्या पूर्वसंचितामुळें) लाभतील त्याच्यापुढेंच असा प्रश्न उभा राहील! इतरांना असा विचार करण्याचें कारणच काय?

कांटची एकांगिता

यावर कोणी असें म्हणू शकतील कीं, कांटच्या या आदेशाचा अर्थ असा लावावा कीं, "त्याच प्रकारचें कर्म कर कीं, तुझ्या परिस्थितींत इतर कोणीहि तसेंच वागू शकेल (वागावें अशी तुझी इच्छा असू शकेल)." पण असें म्हटल्यास परिस्थिति निरपेक्षतेची भूमिका मुळातच नाहींशी होऊन नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें प्रत्येक कर्माच्या परिस्थितीचा विचार आवश्यक ठरतो. शिवाय कर्माकर्ममीमांसेंत केवळ बाह्य परिस्थितीचाच असा विचार पुरेसा नसून कर्त्याच्या विशिष्ट वैयक्तिक मनोभूमिकेचाहि योग्य विचार आवश्यक आहे. एकाच बाह्य परिस्थितींत भिन्न नैसर्गिक मनोरचनेच्या व्यक्तींचीं कर्तव्यें निरनिराळीं असणे अशक्य नाहीं. ज्याच्या ठायीं निसर्गदत्त चित्रकलेची देणगी असेल त्याचें एखाद्या परिस्थितींत असणारें कर्तव्य ती देणगी नसणाऱ्याच्या

कर्तव्याहून भिन्न असू शकते. यासाठी कान्टच्या उपरोक्त आदेशाला चिकटून राहावयाचें म्हटल्यास पुढीलप्रमाणें अर्थ करावा लागेल : 'त्याच नियमानुसार कर्म कर कीं, जो तुझ्या परिस्थितींत व मनःस्थितींत इतर कोणींहि आचरावा अशी तुझी इच्छा असू शकेल.' मात्र यातहि 'इतर कोणींहि आचरावा अशी तुझी इच्छा असू शकेल' असें म्हणण्याऐवजी 'इतर कोणींहि आचरणें योग्य होईल' असें म्हणणें अधिक सयुक्तिक ठरेल. कारण येथें कर्मांच्या वास्तविक योग्यायोग्यतेचा प्रश्न असून केवळ एखाद्या कर्त्याच्या वाटण्या-न वाटण्याचा, इच्छिण्या-न-इच्छिण्याचा, नाहीं. पण या सर्व स्थित्यतरात आपण केवळ सकाम निष्काम कसोटीवरून परिस्थितिसापेक्ष कार्याकार्यकसोटीवर येऊन पोहोचलों आहोंत हें वाचकाच्या ध्यानात येईलच.

कान्टचा पहिला आदेश नीतिनिर्णयाचे कामीं अपुरा व कधीं कधीं तर दिशाभूलकारक ठरतो हें आतापावेतों पाहिलें. त्याच्या दुसऱ्या आदेशात तसें पाहिलें तर आक्षेपार्ह काही नाहीं. परंतु, या आदेशानेंहि केवळ कर्मप्रवृत्तीवरच प्रकाश पडत असून कर्मांच्या तपशिलासबधी–कार्याकार्यतसबधी–बोध होत नाहीं. या आदेशानुसार कर्म नेहमीं मानवहितार्थ प्रेरित (निष्काम) असावें. यात अयोग्य असें काही नसून, गीता या ध्येयाशीं सहमत असल्याचें वर दाखविलेंच आहे. कान्टच्या तिसऱ्या आदेशात वेगळें असें विशेष काही नाहीं. पहिल्या दोन आदेशाचें पालन करणाऱ्या आदर्श समाजाचें तें कान्टनीं रेखाटलेलें एक चित्र आहे.

असु. या तीनहि आदेशांच्या द्वारें दिग्दर्शित होणाऱ्या नीतिदडकाचें स्वरूप एकदरींत एकागीच ठरत. यात केवळ कर्मप्रवृत्तीच्या शुद्धत्वाचा विचार आहे. आदर्श कर्मांत प्रेरक वृत्ति शुद्ध, निष्काम, स्वार्थरहित असावी हें तत्त्व गीतेसहि मान्य आहे. परंतु केवळ तेवढ्यावरूनच कर्माकर्ममीमांसा पूर्ण होऊ शकते हें मत गीतेस मान्य नाहीं. निष्काम प्रवृत्ति परिस्थितिनिरपेक्ष असू शकते हेंहि मान्य केलें तरी तें आदर्श कर्माचें एक अग झालें. याशिवाय त्याचें जें दुसरें अग–प्रत्यक्ष कर्मांची कार्यता–तें मात्र परिस्थितिनिरपेक्ष असत नाहीं. विवेचक बुद्धि एकदर मात्र परिस्थितीचा, सभाव्य परिणामाचा, योग्य विचार करून नतरच कर्मांचा तपशील निश्चित करू शकेल. असा विचार न करितां केवळ शुद्ध (निष्काम) प्रवृत्तीची कास धरून नीत्यनीतीची

समाधानकारक कसोटी ठरीं लागत नाहीं हें काट याच्या प्रयत्नावरून दिसून येतें. मिल व बेंथॅम यांनीं केवळ प्रत्यक्ष परिणामावर भर देऊन कर्म-प्रवृत्तिच्या शुद्धत्वाकडे दुर्लक्ष करण्याचा प्रयत्न केला; तर उलटपक्षीं काट यांनीं केवळ प्रवृत्तीच्या शुद्धत्वावरच लक्ष केंद्रित करून परिस्थिति व प्रत्यक्ष परिणाम याकडे दुर्लक्ष करण्याचा प्रयत्न करून पाहिला! गीता या दोनहि एकांगी दृष्टिकोनाचा समन्वय साधू पाहते व यातच तिचें वैशिष्ट्य आहे.

कर्म आणि परिस्थिति

कर्म आणि परिस्थिति यांचा निकट अन्योन्यसंबंध ध्यानीं घेतला म्हणजे काट याच्या विचारसरणीची एकांगिता सहज पटू शकेल. आपण मागें चौदाव्या प्रकरणात पाहिल्याप्रमाणें कर्मांचा उगमच मुळीं परिस्थितींत व वैयक्तिक मनःस्थितींत असतो. शिवाय कर्मांचें पर्यवसानहि परिस्थितींतच असतें. कर्मांचा प्रत्यक्ष परिस्थितीशीं असा दुहेरी संबंध आहे. केवळ ध्येयकल्पना पूर्णपणें परिस्थितिनिरपेक्ष असू शकेल. परंतु केवळ ध्येयकल्पनेनें कोणीहि कर्मास प्रवृत्त होत नाहीं. त्या ध्येयकल्पनेच्या तुलनेनें प्राप्त परिस्थितीचें अवलोकन करून व्यक्तीच्या मनःस्थितींत जेव्हा असंतोषाची जाणीव निर्माण होते तेव्हाच तो कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो. येऱ्हवीं कर्मप्रवृत्ति होत नाहीं. स्वतः भगवान श्रीकृष्ण देखील आपल्या आदर्शकल्पनेच्या दृष्टीनें विश्वातील एकदर परिस्थितीचें अवलोकन करीत असता, जेव्हा त्याना 'धर्मस्य ग्लानि' व 'अधर्मस्य अभ्युत्थानम्' दिसून त्याच्या चित्तात असंतोषाची जाणीव होते, तेव्हाच ते ही प्राप्त परिस्थिति सुधरविण्यासाठीं म्हणजेच—

> परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्
> धर्मसंस्थापनार्थाय.....................॥ ४·८ ॥

स्वतः या भूतलावर अवतार घेत असतात! कर्मांचा उगमच अशा प्रकारें परिस्थितींत व मनःस्थितींत असतो. याशिवाय तें कर्म प्रत्यक्ष केलें जातें तर्हि परिस्थितींतच. कर्मांचा जलप्रवाह परिस्थितीच्या भूपृष्ठावरच वाहतो; त्याला सोडून तो अधांतरीं वाहू शकत नाहीं. गंगौघ भूमींतच उगम पावतो व भूमीवरच वाहत जातो, तद्वत कर्मप्रवाहदेखील परिस्थितींतूनच उद्भवतो व विश्वातच पर्यवसित होतो. कर्मांचा परिस्थितीशीं इतका निकट संबंध असतां,

परिस्थितीचा यत्किंचितहि विचार न करितां केवळ तात्त्विक युक्तिवादानें कर्मांची नीतिअनीति ठरविण्याचा प्रयत्न कसा यशस्वी होऊं शकेल?

परिस्थितीस साजेसें आचरण

बरें, त्यातहि ही परिस्थिति जर सर्वत्र सारखी असती तर तिचा विचार कर्माकर्ममीमांसेंत एकवेळ बाजूस सारताहि आला असता. परंतु ती व्यक्तिपरत्वें व देशकालपरत्वें बदलत असते हें प्रसिद्धच आहे. अशा स्थितींत कर्माचरणाचा एकच नियम सर्वत्र लागू पडावा ही कल्पनाच चुकीची ठरते. पाणी आपली पातळी सर्वत्र सारखी ठेवतें हें खरें; पण ही म्हणजे फक्त त्याची वरची पातळी होय. त्याची खालची पातळीहि तें अशीच एकरेषेंत ठेऊं शकतें काय? ती खालची पातळी जमिनीच्या तळाला स्पर्श करीत असते. तो जर सरळ असेल तर ती पातळीहि एकरेषेंत राहील; व मग जलाशयाच्या उभय पातळ्या समांतर राहून त्यांतील जलाची खोली सर्वत्र सारखी राहू शकेल. परंतु भूतळ जास्त विषम असतो; व म्हणून त्याला स्पर्श करीत जाणाऱ्या पाण्याची वरची पातळी कितीहि एकरेषेंत असली तरी त्याची खोली भिन्नभिन्न स्थळीं वेगवेगळी असणारच. विषम भूपृष्ठभागावरील जलसंचयाची खोली सर्वत्र एकसारखी असावी ही अपेक्षाच निसर्गविरुद्ध आहे. हेंच कर्मालाहि लागू आहे. परिस्थितिरूपी भूपृष्ठाला स्पर्श करून त्याला अनुसरत कर्मरूपी जलाचा प्रवाह वाहत असतो हें आताच वर सांगितलें. अंतिम ध्येयरूपी प्रेरणा ही त्या कर्मप्रवाहाच्या वरच्या पातळीसमान होय. ही वरची प्रेरणापातळी या कर्मप्रवाहांत सर्वत्र सारखी असली तरी जोंपावेतों परिस्थितिरूपी खालचा भूभाग विषम आहे तोंपावेतों भिन्नभिन्न कर्मांचा खोलीरूपी तपशील भिन्न राहणारच. आणि वस्तुस्थिति अशी असतां, एखाद्यानें आचरिलेल्या योग्य कर्माचें सार्वत्रीकरण तात्त्विक दृष्टीनें शक्य नसलें तरी त्याचा दोष त्या कर्माला न लागतां परिस्थितीच्या विषमतेकडे जाईल. विषम परिस्थितीला साजेसा विषम आचरणनियम आचरिला तर तें समर्थनीयच होईल. मात्र सर्वसाधारण नीतिनियमाला असा एखादा अपवाद करितांना कर्मप्रवृत्ति 'शुद्ध म्हणजे निष्काम आहे व कर्मांचा तपशील खरोखरच प्राप्त परिस्थितींत अंतिम ध्येयाला पोषक आहे याची नीट काळजी घेतली असली म्हणजे झालें!

ज्या कोणत्या भविष्यकालात ही परिस्थिति सर्वत्र सम होईल त्यावेळेस सर्वांचें सर्वांशीं सारखें वर्तन होऊ शकेल. कांटच्या कल्पनेंतलें आदर्श ध्येय-राज्य ज्यावेळीं प्रत्यक्ष अस्तित्वात येईल त्यावेळीं त्याची कसोटीहि काम देऊ शकेल. त्या अवस्थेंत कोणी सेनापति व कोणी सैनिक राहणार नाहीं; कोणी दाता व कोणी याचक असणार नाहीं; कोणी न्यायाधीश व कोणी आरोपीहि होणार नाहीं. आणि देशबंधूच्या दुःखनिवारणार्थ कोणास मृत्युदंड भोगण्याचाहि प्रसंग येणार नाहीं. त्या आदर्श अवस्थेंत काय होणार असेल तें होवो. परंतु जोंपावेतों या अपूर्ण विश्वात दुर्बळ सबळ, सज्जन-दुर्जन, रोगी निरोगी, मूढ-सुजाण, शूर-भेकड, धूर्त-भोळसट, इत्यादि भेद अस्तित्वात आहेत तोंपावेतों प्रत्येक कर्माच्या बाबतींत निरपवाद सार्वत्रीकरणाची कसोटी दिशाभूलकारक ठरेल. कोणत्या व्यक्तीशीं व समाजाशीं काम पडलें असून एकदर परिस्थिति काय आहे याचा नीट विचार करून व अंतिम ध्येयावर अर्थातच लक्ष ठेवून, नंतर कर्माचा तपशील निश्चित करावा लागेल. ' समः शत्रौ च मित्रे च ' (१२ १८) या शब्दांतून शत्रु व मित्र या उभयताकडे सारख्याच स्वार्थनिरपेक्षतेनें पाहणारी व त्यांचें खरें हित चिंतणारी बुद्धि असा आशय न घेता, शत्रुमित्रांशीं अगदीं सारखें वर्तन करावयास शिकविणारी बुद्धि असा भलताच अर्थ घेतल्यास, भस्मासुराला वर देऊन पश्चात्ताप करीत बसण्याची पाळी येईल ! कविवर्य मोरोपंत खुद्द परमेश्वराला बजावतात :

> प्रसन्न बहु होतसा, परि कराल हो ! बावरें—
> शिवापरि वरासवें हृदय, हें न हो वा बरें,
> असा वृक कृतघ्न हें न कळलें कसें हो हरा ?
> मला जगविला तुम्हीं भवमहाहिचा मोहरा ॥ ६८ ॥

यासाठीं कर्माच्या वास्तविक कार्याकार्यतेचा विचार न केल्यास वृत्ति निष्काम असतांहि हातून अकार्यस्वरूपी कर्म घडू शकेल अर्जुनास पडलेला मोह निष्काम प्रकारचा होता हें आपण पूर्वखंडात पाहिलेंच आहे. कर्माचें हें तपशीलस्वरूप ठरवितांना अपेक्षित व अपेक्षापात्र परिणाम चांगले असतील—विवेचक बुद्धीनें यासंबधात योग्य दिशेनें शक्य तितका विचार करून निर्णय घेतला असेल—तर कर्त्याच्या सर्वस्वी आटोक्याबाहेरील अनपेक्षित दुष्परिणामाची जबाबदारी त्याच्यावर येणार नाहीं; व हाच आशय असेल तर ' बुद्धि ' शुद्ध असल्यावर

(अनपेक्षित) परिणामानीं कर्मांच्या नीतिअनीतींत फरक पडत नाहीं या विधानास मान्यता देता येईल. परतु केवळ श्रेष्ठ अतिम ध्येयाची प्रेरणा हृदयात असल्यावर आपल्या कर्मानें प्रत्यक्ष कोणते परिणाम घडून येणार आहत याची काहीहि पर्वा न बाळगता कोणीं कर्म केलें व आपल्या निष्काम सत्प्रवृत्तीच्या नावावर तो आत्मसमर्थन करू लागला तर तें योग्य होणार नाहीं, व गीतस तें मान्यहि नाहीं

अनुकरणाची शक्यता व इष्टता

हा सर्व विचार करिता, सर्व व्यक्ती करू शकतील तें इष्ट ही कसोटी फारशी उपयुक्त ठरत नाहीं माझ अनुकरण करणाऱ्या व्यक्ती माझ्या भोंवतीं असतात व म्हणून मीं कर्में करिताना या गोष्टीकडेहि लक्ष देत असावें हें म्हणणें योग्य आहे. पण हा विचार निराळा आणि सर्वजण जें करू शकतील तेंच मीं करावें हा आग्रह वेगळा. मानवी मनात साहजिक वसणाऱ्या अनु-करण वृत्तीचा उल्लेख गीताकारानींहि श्लोक ३-२१ मध्यें केला आहे. परतु ते या अनुकरणसमवावरून कर्मांची इष्टानिष्टता ठरवीत नसून, तें ठरविण्याची त्याची कसोटी वेगळीच आहे. त्या कसोटीनें योग्य ठरणारीं कृत्यें करावीं, व अयोग्य ठरणारीं टाळावीं, म्हणजे साधारण जनसमाजहि साहजिक अनुकरणामुळें असें करेल, असा गीतेचा उपदेश आहे. उलट कान्ट 'ज्याचें सर्वजण अनुकरण करू शकतील तेंच चागलें' असें भलतेंच विधान करू पाहत आहेत. पण यात मानसशास्त्र व नीतिशास्त्र याच्या दृष्टिकोनात गल्लत होत आहे. एखाद्या कर्माचें अनुकरण इतर करू शकत असलें तरी त्यानीं तें करावें काय हा प्रश्न उरतोच. तें अनुकरण 'शक्य' आहे काय हा मानसशास्त्राचा प्रश्न झाला, परतु तें 'इष्ट' आहे काय हा नीतिशास्त्राचा प्रश्न आहे केवळ तार्किक कसोटीचा चश्मा लावणारे कान्ट शक्यता व इष्टता यातला भेद दृष्टीआड करीत आहत।[1] उलट आमच्याकडे असें म्हटलें आहे कीं, श्रेष्ठाचा उपदेश आचरणात आणावा, पण त्याच्या कृतींचें साक्षात् अनुकरण करण्याचा आग्रह धरू नये. कारण त्याची वैयक्तिक परिस्थिति लोकविलक्षण असण्याचा सभव आहे त्या

१ मौज अशी कीं, कान्टच्या उलट दिशेनें नीतिशास्त्राचा विचार करणाऱ्या मिल-नींहि शक्यता व इष्टता यात घोटाळा केला आहे ! सुख हेंच अतिम ध्येय हा यासाठीं प्रमाणें देताना सुखाची इच्छा करणें शक्य आहे म्हणून त इष्ट आहे असा चुकीचा युक्तिवाद त्यानीं केला आहे

विशिष्ट परिस्थितीचें योग्य ज्ञान न होता केवळ त्याच्या बाह्य कर्मांकडेच पाहू लागल्यास भलताच ग्रह होऊन अनर्थ ओढवू शकेल!

साराश, काट यानीं कर्मप्रवृत्तीसाठीं उदात्त, निश्चित, व्यक्तिनिरपेक्ष ध्येय दिलें असलें तरी त्याच्या नीतिदडकानें कर्मे कोणत्या भावनेनें प्रेरित होऊन करावीं इतकेंच कळतें, तीं कर्मे कोणतीं करावीं याचें ज्ञान होत नाहीं. यासाठीं काटच्या विवेचनाची मौलिकता मान्य करूनहि टीकाकारानीं त्यावर एकागी पणाचा आरोप केला आहे. जॅकोबी नामक टीकाकारानें काटच्या Good Will ला *the will that wills nothing* असें मोठ्या सोचकपणें म्हटलें आहे[1], म्हणजे असें कीं, काटप्रणीत सत्प्रवृत्ति ही निरपवाद चागली असेल पण त्या प्रवृत्तीला (प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या विचाराच्या अभावीं) विषय असा कोणताच नाहीं, ती चागली प्रवृत्ति कशाची असें विचारल्यास त्याचा खुलासा होत नाहीं. निराळ्या शब्दात हेंच सागावयाचें म्हणजे ती एक वाछाहीन केवळ इच्छा आहे. अशा सदिच्छापूर्ण प्रेरणेला कर्माकर्ममीमांसेंत महत्त्वाचें स्थान असतें ही गोष्ट खरी असली तरी कर्माकर्माची कसोटी केवळ तेवढ्यातच सापडू शकते हें मत मात्र यथार्थ नाहीं. आणि गीतेवर निष्कारणच तें एकागी मत लादण्याचा काही भाष्यकाराचा आग्रह असला तरी गीताकाराचें तसें म्हणणें नसून, आदर्श कर्म हें असें प्रवृत्तीनें निष्काम तसेंच तपशिलानें कार्यहि असावें—तें शुद्ध भावनेवर व त्याचप्रमाणे शुद्ध विवेचक बुद्धीवर आधारलेलें असावें—असा गीतेचा दुहेरी आदेश आहे. याचे विशेष स्पष्टीकरण आता यापुढें आपल्यास करावयाचें आहे.

---

[1] See Jacobi's letter to Fichte (cited in Caird's "*The Critical Philosophy of Kant*" Vol. II p 216).

प्रकरण अठरावें



गीतोक्त आदर्श कर्म



नीतिशास्त्रांतील दोन मूलभूत प्रश्न

कोणत्याहि नीतिशास्त्रचर्चेतील दोन प्रमुख प्रश्न म्हणजे आदर्श कर्म कोणतें व आदर्श जीवन कसें असतें हे होत. हे प्रश्न परस्परस्वतंत्र नसले तरी अगदीं समानार्थकहि नाहींत. त्यांची व्याप्ति काहीशी भिन्न असून पहिल्या प्रश्नापेक्षा दुसरा अधिक व्यापक आहे. आदर्श जीवन कर्ममय असावें किंवा कर्मसंन्यासस्वरूपी असावें याविषयीं मतभेद आहेत. परंतु यांतील द्वितीय पक्षालाहि आदर्श कर्मांची व्याख्या करावीच लागते. कारण कर्मसंन्यासात्मक अंतिम ध्येयाचा मार्ग कर्मांच्या क्षेत्रांतूनच जात असतो, सत्कर्मांनीं चित्तशुद्धि होऊन आत्मज्ञानप्राप्ति झाल्यावरच कर्मसंन्यासाची अवस्था येऊ शकते हें या पक्षासहि मान्य असतें. यासाठीं मानवी जीवनात तशी अवस्था प्राप्त होण्यापूर्वी जीं कर्में करावयाचीं तीं तरी कोणत्या प्रकारचीं व कशा पद्धतीनें करावयाचीं याचा विचार यांहि पक्षात करावा लागतो. म्हणून आदर्श जीवनाच्या स्वरूपाबाबत मतभेद असूनहि आदर्श कर्मांच्या स्वरूपाबाबत मतैक्य असू शकतें; आणि उलटपक्षीं आदर्श जीवनासबंधीं वरील दृष्टीनें एकदरींत मतैक्य असलें तरी आदर्श कर्मांच्या स्वरूपाबद्दल मतभेद असू शकतो. याप्रमाणें हे दोन प्रश्न वेगवेगळे असून श्रीमद्भगवद्गीतेंतील नीतिशास्त्रानुसार यांचीं उत्तरें आपल्यास निश्चित करावयाचीं आहेत. पैकीं, या प्रकरणांत प्रथम प्रश्न विचारांत घेऊन नंतर दुसऱ्या प्रश्नाची चर्चा करूं.

आदर्श कर्माचें स्वरूप

गीताकारानीं आदर्श कर्माची जी उदात्त व समर्पक कल्पना व्यक्त केली आहे ती नीट समजावून घेण्यासाठीं आवश्यक असलेली पूर्वतयारी आपण आपल्या आतापर्यंतच्या चर्चेत संपादन केली आहे. या आदर्श कर्माची सुरवातीसच दोन अंगें वर्णन करिता येतील : शुद्धप्रवृत्ति व कार्यता. त्याचा उगम शुद्धप्रवृत्तींत व विस्तार कार्य अशा तपशिलात व्हावा. कर्त्याच्या व्यवसायात्मिका बुद्धीनें त्याच्यापुढें योग्य ध्येय ठेवलें पाहिजे; व त्याच्या विवेचक बुद्धीनें प्रत्यक्ष प्राप्त परिस्थितींत तें ध्येय खरोखरच साध्य करून देईल अशा तपशिलाचें कर्म निश्चित केलें पाहिजे. प्रथम गोष्टीनें कर्मास चालना मिळते; दुसरीनें त्याचा गाभा ठरतो. शिवाय, शुद्धप्रवृत्तीचें निष्कामता हें विशेष प्रसिद्ध स्वरूप असलें तरी निरहंकारितेचाहि तिच्यात समावेश होत असतो. आदर्श कर्माच्या या प्रमुख अंगापैकीं कोणत्या तरी एकावरच भर देणारे अर्धसत्य नीतिपंथ मागील दोन प्रकरणात आपल्या परिचयाचे झाले आहेत. गीता या उभयांगावर योग्य भर देत आहे. पण असें असताहि तिच्या पदरीं केवळ शुद्धप्रवृत्तीचें—व त्यातहि केवळ निष्कामतेचें—एकांगी मत बांधण्यास, व कर्माकर्ममीमांसेतून कार्याकार्यविवेक प्रत्यक्षपणें किंवा अप्रत्यक्षपणें गाळण्यास काही भाष्यकार तयार होत असतात !

गीतोक्त अंतिम ध्येय

गीतेनें कर्मप्रवृत्तीसाठीं मानवासमोर ठेवलेलें अंतिम ध्येय एकंदर आर्यतत्त्वज्ञानपरंपरेशीं सुसंगत असेंच आहे. गीतेचीं

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः
पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ॥ (गीताध्यानम्–४)
चिदानन्देन कृष्णेन प्रोक्ता स्वमुखतोऽर्जुनम्
वेदत्रयी परानन्दा तत्त्वार्थज्ञानसंयुता ॥ (गीतामाहात्म्यम्–९),

अशीं वर्णनें पाहिलीं, गीता म्हणजे उपनिषदादि आर्ष वाङ्मयाच्या मंथनातून निघालेलें प्रासादिक नवनीत आहे हें ध्यानात घेतलें म्हणजे अंतिम ध्येयाबाबत तिची त्या वाङ्मयाशीं एकवाक्यता साहजिकच आहे. अंतिम ध्येय तर्कानें सिद्ध करून दाखविता येत नाहीं हें मागें सांगितलेंच आहे. मानवी हृदय

त्याचा स्वयस्फूर्त स्वीकार करू शकतें. प्रथम सादर श्रद्धा आणि पुढें यथाकाल प्रत्यक्षानुभव हे त्या अंतिम ध्येयाचे आधार होत. तें तर्कातीत आहे इतकेंच नव्हे तर शब्दातीतहि असल्यानें त्याचें वर्णनहि शक्य नाहीं. तो भाषातीत अनुभवाचा विषय आहे. मला तें पूर्णपणें कळलें असून तें असें आहे असें म्हणून जो त्याचें इतरापाशीं वर्णन करू पाहतो त्याला तें वस्तुतः कळलेलें नसतें असें श्रुति म्हणते! यासाठीं गीतेंत त्याचें समग्र शाब्दिक वर्णन आढळण्याची अपेक्षा अर्थातच व्यर्थ ठरेल. त्या स्थितीला पोंचलेल्याचें वर्तन इतरांना कसें दिसेल याचें काहींसें वर्णन मात्र गीताकारांनीं केलें असून, शिवाय मुमुक्षूच्या श्रद्धेला आधार म्हणून त्या ध्येयाची काहीं ठोकळ शब्दप्रयोगांनीं साधारण कल्पना करून दिलेली आहे. कारण सवादात्मक विवेचन करावयाचें म्हटलें म्हणजे त्या अंतिम ध्येयाचा निर्देश करण्यासाठीं काहीं निवडक शब्द उपयोजिणें अपरिहार्य आहे.

या दृष्टीनें, वस्तुतः 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह', 'अचिन्त्या खलु ये भावाः', 'यो बुद्धेः परतस्तु सः' अशा स्वरूपाच्या त्या अंतिम ध्येयावस्थेला गीतेंनेंहि 'ब्रह्म' असेंच सबोधिलें असून (पाहा, श्लोक २-७२, ४-३१, ५ ६, ५-१९, ५-२०, ५-२४, ५-२५, ६-२८, १३-१२ इ.) शिवाय 'अमृतत्व' (२-१५, १३-१२, १४-२०, १४-२७), 'उत्तम अक्षय सुख' (५-२१, ६-२७, ६-२८, १४-२७), 'अपुनरावृत्ति' अर्थात् जन्ममरणराहित्य (२-५१, ५-१७, १२-७, १३-२३, १४-२०), मायेला तरून जाणें (७-१४), 'परा गति' (६-४५, १३ २८), 'पर-दर्शन' (२-५९, ३-१९), 'परम शांति' (२-७१, ५-१२, ५-२९, ६-१५, ९ ३१, १२-१२, १८ ६२), असेंहि शब्दप्रयोग वापरले आहेत. शिवाच जीवात्म्याचें परमात्म्याशीं ऐक्य असेंहि म्हणता येतें (६-३१, ७-१८, ७-१९, ११-५४, ११ ५५, १२-४, १२ ८, १४-१९, १८-५५, १८-६५). सर्वत्र निर्विकार समबुद्धि असणारी 'ब्राह्मी स्थिति,' (२ ७२), त्रिगुणातीतावस्था (२-४५, १४-२०), सर्वात्मैक्यभाव (४-३५, ६-२९) म्हणजेहि हेंच होय. इंद्रियसंयम, कर्मफलत्याग, सर्वभूतहितेच्छा या ह्या अंतिम ध्येयाच्या पायऱ्या होत. पक्षात्मक ही अंतिम अवस्था म्हणजे काहीं तरी एक नवीन निर्माण करावयाचें किंवा प्राप्त करून घ्यावयाचें असें नसून जें पूर्वीपासून आहेच, जें मागें कधींहि नव्हतें अथवा पुढें नसेल असें नाहीं, अशा सर्वव्यापक त्रिकालाबाधित सत् तत्त्वात विलीन

होणें, तद्रूप होऊन जाणें, त्याच्याशीं ऐक्य पावणें असा त्या अतिम ध्येयावस्थेचा अर्थ आहे. शिवाय हें ऐक्यहि नवीन साधावयाचें नसून, तें नेहमींच विद्यमान असताहि तें नाहीं असें उगीचच भासविणारें अज्ञान नाहींसें करून त्या सनातन ऐक्यस्थितीची प्रतीति पुन: घेऊं लागणें हें त्या अतिम ध्येयप्राप्तीचें ठोकळ स्वरूपवर्णन आहे.

या अतिम ध्येयस्थितीवर प्रथम आप्तवाक्यावलंबी श्रद्धा असल्याशिवाय तिचें प्रत्यक्ष ज्ञान, साक्षात् अनुभव, शक्य नाहीं.

श्रद्धावॉंल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः
ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥४-३९॥
अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति
नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ॥४-४०॥

(जितेन्द्रिय, ज्ञानप्राप्तीस्तव प्रयत्नशील, अशा श्रद्धावान मनुष्याला हें ज्ञान प्राप्त होतें. ज्ञान प्राप्त झालें म्हणजे तो शीघ्र परम शांतीच्या स्थितीला पोंचतो–३९ (परंतु) अज्ञ व श्रद्धाहीन संशयग्रस्त मनुष्याचा नाश होतो (त्याचें जीवन व्यर्थ जातें), अशा संशयग्रस्ताला इहलोक (इहलोकींचें सुख) व परलोकहि लाभत नाहींत, (सारांश) त्याच्या पदरीं (कोणतेंहि) सुख पडत नाहीं–४०].

या अतिम ध्येयावरील अढळ भावनेचा प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष आधार आदर्श धर्मासाठीं आवश्यक आहे. भारतीय तत्त्वज्ञानानें प्रतिपादिलेलें हें ध्येय नीतिशास्त्रांतर्गत मानवी विचाराच्या कमाल मर्यादेचें द्योतक वाटतें. याहून उच्चतर ध्येय इतरत्र व्यक्त झालेलें नाहीं. या अतिम ध्येयाच्या स्वरूपांत सुखाचाहि समावेश आहे. पण तें सुख म्हणजे त्याचें सर्वस्व नव्हे, व शिवाय तें सुख व लौकिक सुख यांत जमीनअस्मानाचें अंतर आहे। स्वार्थ व परार्थ यांतला विरोध या ध्येयकल्पनेनुसार विराम पावतो जें आत्मतत्त्व माझ्या ठायीं आहे तेंच सर्वत्र आहे या दृष्टीनें विचार केला म्हणजे स्वत:चें खरें हित व इतरांचें खरें हित यांत अविरोध–नव्हे अभेद–सहजच सिद्ध होतो. या सर्वात्मैक्यभावाचा भरींव आधार नसल्यानें अनेक पाश्चिमात्य नीतिपथ दिग्मूढ होऊन स्वार्थपरार्थसमन्वयाच्या प्रयत्नांत गटगळ्या खात फिरताना दिसून येतात. त्यांची दृष्टि केवळ लौकिक सुखाभोंवतीच केंद्रित झाल्यानें इतरांच्या अशा सुखासाठीं कोणीं स्वत:चें सुख कां बळी द्यावें याचें निश्चित

उत्तर त्याना देता येत नाही समाजाच्या लौकिक सुखासाठी—ऐहिक अभ्युदयार्थ—मीं माझें लौकिक सुख का गमवावें ? अशा प्रसंगीं जर मीं माझ्या लौकिक सुखाच्या नादीं लागणें अयोग्य असेल, तर इतरासाठीं त्याच लौकिक स्वरूपाची प्राप्ति इष्ट कशी ठरते ? आणि तदर्थ मीं का धडपडावें ? जें लौकिक सुख व्यक्तीनें स्वत:साठीं मिळवून घेतलें तर वाईट ठरतें तेंच तिनें इतर कोणास किंवा इतर कोणी तिला मिळवून दिलें तर चांगलें ठरतें असा काही प्रकार आहे काय ? आणि असल्यास तो कितपत यथार्थ मानावा ? जर इतराच्या लौकिक सुखार्थ मीं धडपडावयाचें तर माझ्या स्वत:-च्याच लौकिक सुखार्थ एकनिष्ठतेनें झटण्यात गैर काय ? मिल्सारख्यांच्या भूमिकेवरून या प्रश्नास समर्पक उत्तर मिळत नाहीं. परंतु गीताकारांनीं एकीकडे सर्वात्मैक्यभावाचा आश्रय घेऊन, व दुसरीकडे परार्थकल्पनेंत ' सुख ' शब्दा-ऐवजीं ' हित ' हा मार्मिक शब्द वापरून ही सारी भानगडच मिटविली आहे ! इतराच्या केवळ लौकिक सुखार्थ झटावें असे सांगण्याऐवजीं त्याच्या हितार्थ—आत्मोन्नत्यर्थ, आध्यात्मिक शाश्वत कल्याणार्थ—प्रत्येकानें झटावें असा आदेश देण्यासाठीं गीतेनें आदर्श व्यक्तीस उद्देशून ' सर्वभूतहिते रताः ' असा समर्पक शब्दप्रयोग वापरला आहे. सुखदुःखसंवेदनांच्या बाबतींत व्यक्तीव्यक्तींत विरोध संभवनीय असला तरी ' हिता'च्या बाबतींत तसें नाहीं. इतराच्या ' सुखा'र्थ किंवा ' हिता'र्थ देखील झटण्यात माझ्या लौकिक ' सुखा'चा होम आवश्यक ठरू शकेल, परंतु इतराच्या (नैतिक) ' हिता'र्थ झटण्यात माझ्या ' हिता 'ला बाध न येता तें वृद्धिंगतच होईल. द्रव्य दुसऱ्यास दिल्यानें स्वत:जवळचें तितकें कमी होतें; पण ज्ञान दानानें घटत नाहीं, उलट वाढतेंच. असाच फरक सुख व हित यांत आहे.

सुख आणि हित

कोणीहि झाला तरी दुसऱ्याच्या सुखार्थच झटू शकतो, त्याच्या आत्मिक हितार्थ नव्हे, कारण अशी उन्नति ज्याची त्यानेंच स्वप्रयत्नानें करून घ्याव-याची असते, असा एक युक्तिवाद काट यांनीं केला आहे. परंतु तोहि लंगडा वाटतो. शेवटीं ज्याचें त्यानेंच आपलें हित करून घ्यावयाचें असतें हें तत्त्व गीताकारांनाहि मान्य आहे. श्लोक ६-५ व ६-६ मध्यें याविषयीं त्यांनी स्पष्ट आदेश दिला आहे. पण असें आहे म्हणून या उद्धारांत किंवा अध:पातांत

इतर कोणाचें साह्य होऊं शकत नाहीं असें नाहीं. शिष्यानें शेवटीं आपला उद्धार स्वतःच करून घ्यावयाचा असला तरी गुरु त्याला मार्गदर्शन करू शकतो. प्रत्यक्ष श्रीकृष्णानेंहि अर्जुनाच्या हितार्थ मार्गदर्शन करून नंतर 'यथेच्छसि तथा कुरु' असें इच्छास्वातंत्र्य त्याला बहाल केलें आहे. एक व्यक्ति अशा प्रकारें अन्य व्यक्तीच्या आत्मोन्नतीस्तव अनुकूल परिस्थिति निर्माण करू शकते. आणि या मर्यादेतच 'सर्वभूतहिते रताः' या गीता-वचनाचा अर्थ लावला पाहिजे. नाहीं तरी सुखाचा अनुभव देखील कोणी इतर कोणास प्रत्यक्षपणें करून देऊ शकतो काय? सुख देखील शेवटीं ज्याचें त्यानेंच अनुभवावयाचें असतें. किंबहुना एका दृष्टीनें सुखानुभव हितापेक्षाहि अधिक आत्मावलंबी आहे. माझें सुखदुःख हे ज्या प्रमाणात माझ्या वाटण्या-न-वाटण्यावर अवलंबून आहे त्या प्रमाणांत माझें हिताहित केवळ माझ्या वाटण्या-न-वाटण्यावर अवलंबून नाहीं. कोणाच्या इच्छेविरुद्धहि त्याला केलेला ज्ञानोपदेश त्याच्या हितास कारणीभूत होऊ शकेल; परंतु सर्व जगानें त्याला सुखी करण्याचा प्रयत्न केला तरी त्यानें सुख मानून तर घेतलें पाहिजे ना! तत्त्वतः, हित काय किंवा सुख काय व्यक्ति दुसऱ्यासाठीं केवळ अनुकूल किंवा प्रतिकूल परिस्थिति निर्माण करू शकते; यापलीकडे जाऊन प्रत्यक्ष बरावाईट कार्यभाग ज्याचा त्यानेंच केला पाहिजे. आणि असें आहे तर इतराच्या सुखार्थ झटा असें म्हणण्यापेक्षा त्याच्या हितार्थ झटा असें म्हणणेंच अधिक सयुक्तिक नाहीं काय? ज्या प्रमाणात व परिस्थितींत इतरांचें सुख त्याच्या हितास पोषकच असेल तेथें त्याच्या हिताच्या ध्येयात तेंहि समाविष्ट होईल हें सांगणें नकोच!

निरहंकार वृत्ति

गीतोक्त आदर्श कर्माची प्रवृत्ति निष्काम, स्वार्थरहित, असली पाहिजे हें तर खरेंच; पण याशिवायहि एक महत्त्वाचा विशेष गीताकारानीं सांगितला आहे: तो म्हणजे कर्म करिताना कर्त्याची निरहंकारिता. त्यानें कर्माचें कर्तृत्व स्वतःकडेच मानू नये. या निरहंकारितेचें स्पष्टीकरण मागें आठव्या प्रकरणात केलें आहे. प्रकृतीच्या गुणाच्या चलनवलनामुळें हीं कर्में घडून येत असतात असें जाणून सुज्ञ त्याचें कर्तृत्व स्वतःकडे मानीत नाहीं.

> प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः
> यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ १३-२९ ॥

[कर्मे सर्व प्रकारें प्रकृतीकडूनच केली जातात, आणि आत्मा हा (तत्त्वतः) अकर्ता म्हणजे काही न करणारा आहे, हें ज्यानें जाणले तोच सत्यदर्शी–खरा ज्ञानी–होय]. परंतु अहंकारविमूढ व्यक्ति मात्र त्याचा–निष्काम कर्माचाहि–कर्ता स्वतःला मानीत असते. आणि या अहंकर्तृत्वभावनेमुळें कधींकधीं परोपकारी व्यक्तींच्याहि ठायीं 'दिसदीस अभ्यतरीं गर्व साचे' अशी स्थिति आढळून येते! गीताकार आदर्श कर्माच्या कर्त्याला यापासून वाचवूं चाहतात. मात्र प्रकृति हें कर्माचें जड कारण होय. याशिवाय कर्माच्या कारणांत जें चैतन्य लागतें तेंहि माझे स्वतःचें वैयक्तिक संकुचितस्वरूपी चैतन्य नसून खुद्द परमेश्वरच तें (कार्य) कर्म करवीत आहे–'ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति' (१८-६१) ही वस्तुस्थिति असून मानव केवळ निमित्त असतो–सत्कर्माची मला होणारी स्फुरणा देखील तत्त्वतः त्याचीच असते–हा अमूल्य उपदेश गीतेने केला आहे, व अशा रीतीनें स्वकर्में 'परमेश्वरार्पण' करण्यास सांगितलें आहे. पात्र व्यक्तींना 'बुद्धियोग' मी देत असतो असें श्रीकृष्ण म्हणतात (१०-१०) हें जाणून सर्व कर्मे–त्याचें फलच नव्हे तर कर्तृत्व-देखील–मला अर्पण कर असा त्याचा आदेश आहे.

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत्
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ ९-२७ ॥
ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः
अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ १२-६ ॥
चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः
बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥ १८-५७ ॥

[अर्जुना, तुझें (कर्म) करणें, खाणेंपिणें (भोग भोगणे), हवन करणें, तप करणें, (इत्यादि) तें सर्व मला अर्पण करीत जा–९-२७. जे सर्व कर्माचा माझ्या ठायीं सन्यास करून—त्याचें फल व कर्तृत्व मला अर्पण करून—मत्परायण होत्साते अनन्यनिष्ठ योगानें माझें ध्यान करीत (माझी) उपासना करितात–१२-६ (त्यांचा मी तत्काळ उद्धार करितो–१२-७). मनानें सर्व कर्माचा माझ्या ठायीं सन्यास करून, मत्परायण होऊन, बुद्धियोगाचा आश्रय करून, आपलें अंतःकरण सतत माझ्या ठायीं स्थिर कर–१८-५७]. केवळ

निष्कामतेपेक्षा कर्मकर्तृत्वार्पणाचा हा धडा अत्यंत कठिण आहे यात शंका नाहीं. स्वतः गीताकार विभूतींनीं जागतिक वाङ्मयात अत्युत्कृष्ट अशी एक रचना करून तिचें कर्तृत्व स्वतःकडे न ठेवता परमेश्वरार्पण केलें आहे! त्यातील अपूर्व उपदेश स्वतःचा म्हणून न म्हणता त्यानीं भगवान श्रीकृष्णाच्या तोंडीं अर्जुनाला उद्देशून घातला आहे. या आत्मसमर्पणानें गीताकार स्वतःच परमेश्वराच्या पदास प्राप्त होऊन, त्यानीं जें लिहून ठेवलें तें आज त्रिखंडात 'श्रीभगवानुवाच' या नावानें गाजत आहे—दररोज अगणित मुखानीं गाइलें जात आहे! त्यानीं रचलेली गीता 'श्रीमद्भगवद्गीता' झाली आहे! आमच्याकडे ही परंपरा प्राचीन काळापासून चालू आहे. वेदोपनिषदातील मंत्रकर्ते ऋषि देखील स्वतःला कर्ता न म्हणविता याच विचारानें द्रष्टा म्हणत! आम्ही स्वतः हें रचलें नसून आम्हीं जें ऐकलें व पाहिलें तें सांगत आहोंत हा त्याचा आशय आहे. भारतात अनेक घरीं आबालवृद्धांच्या दैनंदिन पाठात असलेल्या बुधकौशिक ऋषि विरचित रामरक्षा स्तोत्रातील पुढील उक्ति देखील हाच विनम्र परमेश्वरार्पणभाव दर्शविते: "आदिष्टवान्यथा स्वप्ने रामरक्षा इमां हरः। तथा लिखितवान्प्रातः प्रबुद्धो बुधकौशिकः"

निष्काम आणि शिवाय कार्य

याप्रमाणें आदर्श कर्म शुद्धप्रवृत्त—निष्काम व निरहंकार—असलें पाहिजे हें पाहिलें. त्या कर्माला निष्काम–स्वसुखदुःखनिरपेक्ष–ध्येयकल्पनेनें चालना मिळाली असली पाहिजे. स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखविचाराने प्रेरित झालेलें कर्म सकाम होय. तद्व्यतिरिक्त कर्म निष्काम होय. परंतु आदर्श कर्म निष्काम असतें म्हणून सारेंच निष्काम कर्म आदर्श असतें असें नाहीं हें येथें ध्यानात घेणें आवश्यक आहे. निष्कामता हें आदर्श कर्माचें एक अंग आहे. याशिवाय आदर्श कर्म कार्यहि असलें पाहिजे. कर्माची ही कार्याकार्यता त्याच्या तपशिलावर अवलंबून असते. प्रत्यक्ष प्राप्त परिस्थितींत कोणतें विशिष्ट कर्म केल्यानें कर्त्याचें मूळ उच्च ध्येय खरोखरच साध्य होईल याचा नीट विचार म्हणजे कार्याकार्यतेचा विचार होय मनात श्रेष्ठ निष्काम ध्येयाची कल्पना असून त्यानें कर्मास प्रेरित होणें ही एक गोष्ट,- व त्या ध्येयाप्रत खरोखरच नेईल अशा प्रकारचें कर्म करण्याचा निश्चय करणें ही वेगळी गोष्ट होय. ज्याला काशीयात्रेचें पुण्य हवें असेल त्यानें प्रवासाचा निश्चय करताना मनापुढें काशी-

यात्रेची कल्पना असू द्यावी हें तर खरेंच, पण त्याबरोबरच त्या प्रवासाच्या प्रत्यक्ष मार्गाची आखणी करिताना जो खरोखर काशीस घेऊन जाईल असाच मार्ग ठरविणें हेंहि आवश्यकच होय। गीताकारानीं कर्मांची निष्कामता व कार्यता यांचा स्वतंत्र उल्लेख केला आहे हें मागें तेराव्या प्रकरणांत दाखविलेंच असून, गीतेच्या नीतिशास्त्रानुसार जर कर्माकर्ममीमांसेंत सकाम-निष्कामतेचाच विचार कर्तव्य असून कार्याकार्यभेदाला स्थान नसतें, तर श्रीकृष्णानीं अर्जुनाला निष्कामवृत्तीनें युद्धत्याग करण्यास व अन्य काहीही करण्यास संमति देण्यास हरकत नव्हती असेंहि तेथें म्हटलें आहे.

तत्त्वतः व व्यवहारतः देखील निष्काम कर्में व कार्य कर्में यांची व्याप्ति पूर्णपणें समान नाहीं. सारींच निष्काम कर्में कार्य व सारींच सकाम अकार्य असतात असें नव्हे. सकाम असूनहि कार्य असणाऱ्या कर्मांचीं काहीं उदाहरणें मागें पूर्वखंडात दिलीं असल्यानें त्यांची येथें पुनरुक्ति करीत नाहीं. एखादा कर्ता स्वार्थप्रेरित असूनहि तपशिलानें एकंदरींत हितकर असें कर्म करील तर तें सकाम पण कार्य कर्म होईल. सारींच स्वार्थप्रेरित कर्में दुष्ट व आसुरी असतात असें नव्हे. स्वार्थाचेहि प्रकार असतात. पोटासाठीं नोकरी करणारा शिक्षक स्वार्थप्रेरित असला तरी त्याचें कर्म कार्यस्वरूपी असत, पण स्वार्थानें प्रेरित होऊन चोरी करणाऱ्याचें कर्म अकार्य असतें. मात्र यावरून कोणी कर्मांच्या कार्यतेवरच सर्व लक्ष केंद्रित करून कर्मप्रेरणेच्या सकाम-निष्कामतेला कर्माकर्ममीमांसेत पूर्णपणें गैरलागू ठरवू पाहील तर तेंहि योग्य होणार नाहीं, हें सोळाव्या प्रकरणात आंग्ल उपयुक्ततावादाच्या चर्चेत आपण पाहिलें आहे. अकार्य कर्मांपेक्षां सकाम पण कार्य कर्म तुलनेनें बरें असलें तरी तेवढ्यानें तें आदर्श कर्म ठरत नाहीं. कार्य कर्मांच्याहि या सकामतेंत भावी अकार्यतेचें बीज असू शकतें.

परंतु एखादें कर्म सकाम असूनहि कार्य असू शकतें येवढ्यावरूनच निष्कामतेहून भिन्न अशा कार्याकार्यभेदाचें महत्त्व सिद्ध होतें असें नाहीं. याबरोबरच इतकीच—किंबहुना अधिक—महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे एखादें कर्म निष्काम असूनहि कार्य नसू शकतें ही होय. प्रवृत्तीनें एखादें कर्म स्वार्थ-निरपेक्ष असूनहि विवेकबुद्धीच्या पांगळेपणामुळें बुद्धीचा तपशील निश्चित होऊन कर्म अकार्य ठरू शकेल. अर्जुनाचा मोह असाच निष्काम स्वरूपाचा

होता. कार्यकारण विवेचन करून कर्माचें तपशीलवार स्वरूप निश्चित करणें हें विवेचक बुद्धीचें कार्य होय. हृदय निष्काम झालें म्हणजे विवेचक बुद्धि कार्याकार्यतेचे प्रश्न बरोबर सोडवीलच असा नेम नाहीं; तसें असतें तर "कर्मणा गहनो गतिः" (४-१७) असें म्हणण्याचें कारण पडलें नसतें. कार्याकार्यविचार हा कर्त्याच्या विशिष्ट परिस्थितीशीं व कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामाशीं सबद्ध असतो. विशिष्ट देशकालपरिस्थितींत कोणतें कर्म योग्य व कोणतें अयोग्य ठरेल याचा शक्य तितका विचार कर्त्यानें करणें आवश्यक आहे. परहिताचें एकच ध्येय दृष्टीसमोर असताहि भिन्न भिन्न परिस्थितींत तत्प्राप्त्यर्थ वेगवेगळ्या कर्मांची योजना करावी लागेल. जो पिता एका परिस्थितींत पुत्रहितास्तव त्याला शिक्षा करील तोच दुसऱ्या परिस्थितींत त्याच ध्येयास्तव निराळें कर्म आचरील. यासाठीं विशिष्ट कर्मांची कार्याकार्यता परिस्थितिसापेक्ष असते. प्रल्हादाचा पितृविरोध व रामाची पितृभक्ति, परशुरामाचा मातृवध व पुंडलीकश्रवणाची मातृभक्ति, सीतेची पतिपरायणता आणि मीरेचा पतित्याग, हीं कृत्यें प्रत्यक्ष स्वरूपात परस्परविरोधी दिसत असूनहि नैतिक मानलीं जातात. तीं भिन्न परिस्थितींत आचरिलीं गेलीं असल्यानें त्यांची भिन्नता त्यांच्या कार्यतेस पोषकच आहे.

कार्याकार्यनिर्णयाचीं कांही साधनेः अंतःस्फूर्ति, श्रेष्ठाचार, शब्दप्रामाण्य

विशिष्ट कर्मांची ही कार्याकार्यता निश्चित करण्याचा मार्ग कोणता? कर्माकर्ममीमांसेतील हा उघडच एक फार महत्त्वाचा प्रश्न आहे. या निर्णयार्थ आम्हाला चार साधनें अथवा प्रमाणें संभवनीय दिसतात: प्रत्यक्ष प्रमाण म्हणजे वैयक्तिक अंतःस्फूर्ति; श्रेष्ठांचे अनुकरण; शब्दप्रामाण्य म्हणजे शास्त्रवचनादि आप्तवाक्यावर विश्वास; आणि चवथें म्हणजे परिस्थिति व परिणाम याचा कार्यकारणात्मक सारासारविचार करणारें अनुमान प्रमाण.

यापैकीं प्रथम प्रमाणास गीताकारांनीं विशेष महत्त्व दिल्याचें दिसत नाहीं. बुद्धि निष्काम असल्यास विशिष्ट परिस्थितींत कोणतें कर्म कार्य व कोणतें अकार्य होईल याचा अनुमानात्मक काहीही विचार न करिता केवळ स्वतःतील सदसद्विवेकशक्तीला विचारून तिचा तत्काल मिळणारा निर्णय निःशंक ग्राह्य मानावा असा उपदेश गीताकारांनीं केलेला नाहीं. 'सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमतःकरणप्रवृत्तयः' असें कालिदासानें म्हटलें असलें तरी गीताकारांनीं तसें

मत प्रतिपादिलेलें नाहीं आणि या कालिदासोक्तीचाहि अर्थ सज्जन लोकाना हा निर्णय करण्यासाठीं इतर साधनें उपलब्ध असताहि तिकडे दुर्लक्ष करून ते केवळ स्वतःच्या अंतःकरण प्रवृत्तीचा कौल स्वीकारतात असा न करिता, इतर सर्व साधनें अनुपलब्ध किंवा निरुपयोगी झाल्यावर—अनुमानासाठीं पुरेसा आधार दिसत नसल्यास, आणि शिवाय कृष्णवचनामृतासमान एखादा गुरूपदेशहि उपलब्ध होऊं शकत नसल्यास—सज्जन न डगमगता स्वतःच्या अंतःकरणाला जें योग्य दिसेल तें अशा वेळीं आचरितात असा करावा असें वाटतें. आणि या दृष्टीनें हें मत, गीतेंत स्पष्टपणें निर्देशिलेलें नसलें तरी, गीतेला आक्षेपार्ह वाटण्याचें कारण नाहीं. अंतिम ध्येयनिश्चितीसाठीं अंतःस्फूर्ति हें महत्त्वाचें प्रमाण असलें तरी कार्याकार्यनिश्चितीसाठीं ती बुडत्याची शेवटची काडी होय !

दुसरें प्रमाण श्रेष्ठाचरण. यालाहि गीताकारानीं विशेष महत्त्वपूर्ण मानल्याचें दिसत नाहीं. तिसऱ्या अध्यायात—

> यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।
> स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ ३-२१ ॥

असा याचा उल्लेख असला, तरी या श्लोकातहि अनुकरणाची इष्टता निश्चितपणें प्रतिपादिली नसून अनुकरणाकडे असलेली सामान्य जनाची साहजिक प्रवृत्ति वर्णन केली आहे हें ध्यानात घेतलें पाहिजे. श्रेष्ठांचें अनुकरण करा असा सामान्य जनाना उपदेश करण्याचा यात प्रधान हेतु नसून, तुमचें अनुकरण सामान्य जनाकडून होण्याचा संभव असल्यानें तुम्ही आपल्या कर्मांची काळजीपूर्वक निवड करा असा श्रेष्ठाना आदेश आहे ! अर्थातच श्रेष्ठानीं स्वतः ही निवड कशी करावयाची हें यावरून निष्पन्न होऊ शकत नाहीं. शिवाय सामान्य जनाच्या प्रत्येक कृत्यासाठीं श्रेष्ठाचरणाचा दाखला मिळणेंहि अशक्य आहे हें सांगावयास नकोच. श्रेष्ठ कोणास मानावें, व दोन श्रेष्ठांच्या आचरणात विरोध आढळून आल्यास कोणास प्रमाण मानावें हेहि वादानेच विषय होत. शिवाय, कार्याकार्यविचारांत श्रेष्ठाचरणप्रमाण गीताकारास पूर्णपणें मान्य असतें तर याच विचारांतील कर्त्यांच्या बुद्धीचें महत्त्वपूर्ण स्थान त्यांनीं श्लोक १८-३०, ३१, ३२ मध्यें वर्णन केलें नसतें. सारांश, श्रेष्ठाचरण हें सामान्य-

मार्गदर्शनार्थ एक तात्पुरतें साधन म्हणून काही एका अशापावेतों उपयुक्त असलें, तरी नीतिशास्त्राच्या तात्त्विक विवेचनात तें कार्याकार्यनिर्णयाचें प्रमुख साधन होऊ शकत नाही.

तिसऱ्या म्हणजे शब्दप्रमाणात श्रुति, स्मृति, शास्त्रें, पुराणें, धर्मग्रंथ, इत्यादि येतात. कार्याकार्यतेच्या क्षेत्रात प्रत्येक व्यक्तीला विवेकरहित प्रत्यक्ष अंत स्फूर्तिप्रामाण्याची मुभा दिल्यास या विश्वात केवढा घोटाळा माजेल व भिन्नभिन्न अंत करणप्रवृत्तींचा कसा संघर्ष होईल, याचा वास्तविकतेच्या चष्म्यातून विचार करूनच गीताकारानीं सर्वसामान्य मानवासाठीं तरी या शब्दप्रामाण्याची–शास्त्रानुयायित्वाची–इष्टता काही स्थळीं प्रतिपादन केली आहे. सोळाव्या अध्यायाचे शेवटीं श्रीकृष्ण म्हणतात :

> यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः
> न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥ १६-२३ ॥
> तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ
> ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥ २४ ॥

[जो शास्त्रविधिचें उल्लंघन करून कामाच्या–विषयवासनेच्या–ठायीं रत होऊन वर्तन करितो, त्याला सिद्धि सुख व श्रेष्ठ गति प्राप्त होत नाहींत १६ २३. यासाठीं कार्याकार्यनिर्णयार्थ तुला शास्त्र हें प्रमाण होय. शास्त्रात सांगितलेलें कर्म नीट समजून घेऊन त्याप्रमाणें तू इहलोकीं आचरण करणें योग्य होय]

सतराव्या अध्यायात आसुरी तपाच्या वर्णनात 'अशास्त्रविहित (१७-५) असा उल्लेख असून, सात्त्विक यज्ञ 'विधिदृष्ट' (१७–११) व तामस यज्ञ 'विधिहीन' असतो असेंहि भगवतानीं म्हटलें आहे. याशिवाय 'नियत कुरु कर्म त्व' (३ ८), 'नियतस्य तु सन्यासः कर्मणो नोपपद्यते' (१८-७), आणि तसेंच

> नियत सङ्गरहितमरागद्वेषत कृतम्
> अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ १८ २३ ॥

या स्थळीं 'नियत' म्हणज शास्त्रानें नेमून दिलें असा अर्थ शक्य आहे. आणि ज्यावेळीं अर्जुनास युद्धप्रवृत्त करण्यासाठीं श्रीकृष्ण त्याच्या स्वधर्माचा दाखला देऊन

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकंपितुमर्हसि
धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥ २-३१ ॥

असें म्हणतात, त्यावेळीं त्याच्या दृष्टीसमोर क्षत्रियाच्या शास्त्रोक्त युद्धकर्माचा विचार असला पाहिजे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.'

मात्र परिणामविचार हेंच प्रमुख साधन होय

परंतु गीताकारांनीं याप्रमाणें कार्याकार्यव्यवस्थितीसाठीं शास्त्रप्रामाण्याचा उल्लेख केला असला, तरी त्यावरून ते व्यक्तीच्या स्वतंत्र विवेचक बुद्धीला निकामी ठरवून केवळ अंधविश्वासाचा किंवा काहीं मोजक्या व्यक्तींच्या धार्मिक वा सामाजिक स्वार्थी हुकुमशाहीचा प्रचार करूं चाहतात असें मात्र नव्हे ! कार्याकार्यतेचें अंतिम प्रमाण म्हणजे प्राप्त परिस्थितीच्या पार्श्वभूमींत कर्मांच्या परिणामाचा सारासारपूर्ण विचार हेंच होय. अर्जुन संन्यास घेण्यास उद्युक्त झाला होता या भ्रमाप्रमाणेंच गीता कर्मांच्या परिणामविचारास निषिद्ध किंवा निदान गौण मानते असाहि एक अपसमज फार मोठ्या प्रमाणावर प्रसृत असलेला आढळून येतो. या भ्रमाचें देखील सविस्तर व समूळ निराकरण करणें इष्ट आहे. तें झाल म्हणजे गीताकार शास्त्रप्रमाणाला किती अर्थानें महत्त्व देतात हें नीट ध्यानात येऊन गीतोक्त आदर्श कर्माची कल्पना स्पष्ट होण्यास व गीतेवर कित्येकांचा असलेला निष्कारण रोष दूर होण्यासहि मोठेंच साह्य होईल असें वाटते. परिणामविचाराशिवाय सयुक्तिक सुसंगत नीतिशास्त्र शक्य नाहीं; व परिणामांच्या कोणत्या तरी स्वरूपातील इच्छेशिवाय कर्म-ऐच्छिक कर्म—शक्य नाहीं. परिणामनिरपेक्ष भूमिकेवरून नीतिशास्त्राची उभारणी करण्याच्या कांटच्या प्रयत्नाचें वैयर्थ्य मागील प्रकरणात आपण पाहिलेंच आहे. गीताकारानीं ती चूक केली नसताहि त्याच्यावर विनाकारणच तसा आरोप-आणि तोहि प्रशंसेच्या स्वरूपात !—केला जातो हें वाङ्मयीन क्षेत्रातील विपर्यासाचें एक फार ढळढळीत उदाहरण आहे यात संशय नाहीं ! यासाठीं गीतोक्त कार्य-कर्मकसोटींत परिणामविचाराला किती महत्त्वाचें स्थान आहे हें आपण येथें सविस्तर प्रकारें पाहू.

---

१ या चातुर्वर्ण्यकर्माचा विस्तार पुढें अठराव्या अध्यायात श्लोक ४१ ते ४८ मध्यें केला आहे.

गीता परिणामविचारास प्रतिकूल नाहीं : कर्मफलत्यागाचा अर्थ

गीताकार परिणामविचाराला प्रतिकूल आहेत या चमत्कारिक भ्रमास गीतेतील 'कर्मफलत्याग' हा महत्त्वाचा शब्द उघडच कारणीभूत झालेला दिसतो. कर्मफलाच्या त्यागाची महति गीतेंत वारवार वर्णिली असून, हें 'फल' म्हणजे कर्माचे 'परिणाम' असा अर्थ करण्याचा मोह गीताभ्यासकांना अनिवार्यपणें होत आला आहे. परंतु हें समीकरण बरोबर नाहीं. निषिद्ध कर्मफल म्हणजे कर्माचे सर्व परिणाम नसून परिणामाचा केवळ एक विशिष्ट प्रकार होय ही अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट या स्थळीं ध्यानीं घेणें आवश्यक आहे. गीतेनें कर्माच्या सर्वच परिणामाचा त्याग उपदेशिलेला नाहीं आणि हें युक्तीस धरूनच आहे. कोणतीहि कर्मप्रवृत्ति परिणामविचाराशिवाय–नव्हे परिणामेच्छेशिवाय–शक्य नाहीं. तेराव्या व चौदाव्या प्रकरणांत दिलेल्या ऐच्छिक कर्मांच्या प्रक्रियेवरून यासबंधांत शंकेस अवकाश राहणार नाहीं. प्रत्यक्ष कर्माची (कर्माच्या तपशिलाची) 'वांछा'च नव्हे तर कर्माची प्रारंभिक ठोकळ 'इच्छा' देखील परिणामसापेक्ष असते. जिला निष्काम प्रवृत्ति म्हणून म्हटली जाते तिचेंहि सूक्ष्म अवलोकन केल्यास तिच्यातील परिणामेच्छेचें अस्तित्व ध्यानांत येईल. कामेच्छा हाच काहीं इच्छेचा एकमेव प्रकार नसल्यानें निष्कामतेंत कामेच्छा नसली तरी अन्य प्रकारची इच्छा संभवतेच. प्राप्त परिस्थितींत असंतोष वाटू लागला कीं तिच्यांत स्थित्यंतर घडवून आणण्यासाठीं–तिला स्वतःच्या ध्येयकल्पनेनुसार स्वरूप प्राप्त करून देण्यासाठीं–म्हणजेच त्या परिस्थितींत काहीं विवक्षित परिणाम घडवून आणण्याच्या हेतूनें व्यक्ति कर्मप्रवृत्त होत असते. हा ठोकळ परिणाम विचार होय. यानंतर कर्माच्या प्रत्यक्ष तपशिलाचा विचार मनुष्य करू लागला म्हणजे तर याहून अधिक स्पष्टपणें परिणामविचार व परिणामेच्छा निदर्शनास येतात. त्या परिस्थितींत नक्की कोणते विशिष्ट तपशीलवार परिणाम घडवून आणले म्हणजे तिला तें ध्येयस्वरूप प्राप्त होईल याचा विचार कर्ता आता करू लागतो. व या प्रकारें तो आपल्यास कोणतें कर्म करावयाचें हें ठरवीत असतो; सारांश, कर्माचा संबंध अथपासून इतिपावेतों परिणामविषयक विचार व इच्छा यांच्याशीं असतो.

म्हणून कर्माकर्ममीमांसेंत परिणामेच्छा बहिष्कृत मानणें शक्य नसून गीताकारांनींहि तसें मानलेलें नाहीं त्यांनीं कर्माच्या सर्वच परिणामांविषयीं त्याग,

अनिच्छा, अनासक्ति यांचा उपदेश केलेला नसून कर्माच्या 'फला' विषयीं तसा उपदेश केलेला आहे. अर्थात् येथें फल व परिणाम यात भेद काय असा प्रश्न उद्भवणें साहजिकच आहे. याचें उत्तर असें कीं, कर्माचें फल म्हणजे त्याचे कर्त्यांवर होणारे स्वार्थस्वरूपी म्हणजे स्वसुख (दुःख) विषयक परिणाम होत परंतु कर्मांचे परिणाम केवळ कर्त्यांच्या स्वसुखविषयकच होतात असें नव्हे. त्याव्यतिरिक्तहि त्याचे परिणाम होत असतात; त्यात स्वकर्मामुळें इतरांवर होणारे परिणाम, आणि त्याचप्रमाणें स्वतःवरहि, पण स्वसुखाचे ऐवजीं स्वहितावर, होणारे परिणाम समाविष्ट होतात. कोणतेंहि कर्म करिताना त्याच्या 'फलाची' म्हणजे स्वार्थस्वरूपी परिणामाची अपेक्षा करूं नये. त्यापासून स्वतःच्या लौकिक सुखदुःखात काय वृद्धि किंवा घट होईल याचा विचार करूं नये, इतकाच गीतेच्या कर्मफलत्यागाचा खरा अर्थ आहे. या व्यतिरिक्त अन्य परिणामाचीहि चिंता बाळगूं नये, किंवा त्याना हेतुस्थानीं मानूं नये, असें गीतेचे वास्तविक सांगणें नाहीं. आपल्या कर्माचे परिणाम स्वहिताच्या (स्वसुखाच्या नव्हें) व परहिताच्याहि दृष्टीनें इष्टच व्हावेत या हेतूनें कर्मप्रवृत्त होणें आणि कर्म करीत असता अशी काळजी घेणं हें मनुष्याचे कर्तव्यच होय, व गीतेचा उपदेशहि याविपरीत नाहीं.

'मा कर्मफलहेतुर्भूः' म्हणजे काय ?

या दृष्टिकोनानें गीतेकडे पाहिलें म्हणजे जेथें जेथें कर्मफलत्यागाचा उल्लेख आलेला आहे तेथें केवळ स्वार्थस्वरूपी परिणामाचा विचार असून, शिवाय गीतेंतच इतरत्र स्वार्थेतर परिणामाच्या सारासारविचाराची आवश्यकताहि प्रतिपादन केलेली आहे, या उभय गोष्टी आपल्यास दिसून येतात. प्रथम कर्मफलत्यागाचे उल्लेख पाहू यासंबंधात अगदीं प्रारंभींच आपल्या दृष्टीसमोर पुढील सुप्रसिद्ध श्लोक उभा राहतो :

> कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन
> *मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ॥ २-४७ ॥*

[तुझा केवळ कर्माचे ठायीं—कर्म करण्यापुरता—अधिकार असून कर्मफलाच्या ठायीं केव्हांही नाहीं. कर्मफलास हेतु मानून कर्मास प्रवृत्त होऊं नकोस (कर्मफलप्राप्तीच्या आशेनें कर्म करण्याचा निश्चय करीत जाऊं नकोस); (पण त्याबरोबरच) कर्मत्यागाचाहि अंगीकार करूं नकोस (कर्मफलाची

आशा सोडलीस तरी तेवढ्यामुळें कर्म सोडूं नकोस)]. आता, या श्लोकांत श्रीकृष्ण अर्जुनास ज्या कर्मफलाचा त्याग करण्यास सांगत आहेत तें स्वार्थी फल होय. एखाद्या कर्मापासून मला स्वतःला काय लाभहानि होईल असा स्वसुखदुःखविषयक विचार करून कर्मांस प्रवृत्त होणें हें सकामतेचें लक्षण असून त्याच्या त्यागाचा आदेश गीताकार येथें देत आहेत. स्वार्थेतर परिणामाच्या विचाराला किंवा हेतुत्वालाहि आक्षेप घेण्याचा त्यांचा येथें उद्देश नाहीं. उदाहरणार्थ 'आत्मज्ञान', 'चित्तशुद्धि,' 'मोक्षप्राप्ति,' 'सर्वभूतहित,' 'लोकसंग्रह,' 'धर्मसंस्थापना,' 'राष्ट्रसेवा' अशा स्वरूपाच्या परिणामांना हेतुस्थानीं मानून कर्म करणें देखील निषिद्ध आहे असा या श्लोकाचा भावार्थ खास नाहीं. जर स्वसुखपर व तदितरहि सर्वच परिणामेच्छेचा त्याग येथें अभिप्रेत मानला तर 'अकर्मणि संग' होण्याशिवाय गत्यंतर नाहीं! परंतु तसें नसल्यानेंच या श्लोकाच्या अंतिम चरणाच्या द्वारें गीताकार सांगत आहेत कीं, स्वार्थी परिणामाची स्पृहा अथवा आसक्ति सोडली तरी, कर्मप्रवृत्तीसाठीं अन्य (हित स्वरूपी) परिणाम उपलब्ध असल्यानें, तू कर्माचाच त्याग करणें उचित नव्हे.[1]

याशिवाय, या श्लोकासंबंधात आणखीहि एका गोष्टीकडे लक्ष देणें इष्ट होईल. कर्माच्या फलाचा म्हणजे स्वार्थी परिणामाचा येथें निषेध सांगितलेला असला तरी तो त्याच्या स्वीकाराचा नसून केवळ इच्छेला अनुलक्षून आहे हें ध्यानात घेतलें पाहिजे. 'कर्मफलाच्या ठायीं तुझा अधिकार नाहीं' या द्वितीय पादातील विधानाचे दोन अर्थ संभवनीय असून ही संदिग्धता तिसऱ्या पादाच्या द्वारें गीताकारानीं मार्मिक रीतीनें दूर केली आहे! एखाद्या गोष्टीवर कोणाचा अधिकार नाहीं असें म्हटल्यानें ती गोष्ट मागण्याचा—इच्छिण्याचा—त्याला अधिकार नाहीं असा अर्थ व्यक्त होऊं शकेल, किंवा ती मागण्याचा अधिकार नाहीं इतकेंच नव्हे तर न मागता किंवा इच्छिता ती त्याजकडे आली तरीहि ती ठेऊन घेण्याचा, तिचा स्वीकार करण्याचा, त्याला अधिकार नाहीं असाहि दुसरा अर्थ निघू शकेल. कोणा सरकारी नोकराचा वरिष्ठ सेवानिवृत्त झाला असता तो जर त्या रिकाम्या जागेवर स्वतःचा निर्विवाद हक्क सांगू लागला,

1 पण म्हणूनच ज्यांचे परिणाम केवळ स्वार्थी असून स्वार्थेतर (इष्ट) नाहींतच, अशा कर्मांचा मूलत च त्याग आवश्यक आहे. पाहा: "काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः"–१८-२. एकविसाव्या प्रकरणात याचें स्पष्टीकरण केलें आहे.

तर त्या जागेवर तुझा अधिकार नाहीं असें त्याला बजावता येईल; पण याचा अर्थ आपोआपच ती जागा मागण्याइतका तुझा हिजवर हक्क नाहीं इतकाच असून, सरकारनें स्वतः ती तुला दिली तरीहि ती स्वीकारण्याचा तुला अधिकार नाहीं असा होत नाहीं. परंतु परस्त्रीवर तुझा अधिकार नाहीं याचा अर्थ मात्र केवळ तू तिची अभिलाषा धरू नकोस इतकाच नसून तिला तुजकडे कोणीं आणून पोचविलें किंवा ती स्वतः स्वखुशीनें तुजकडे आली तरीहि ती तुला स्वीकार्य नाहीं असाहि आहे. यासाठीं मानवाचा कर्मफलावर अधिकार नाहीं असें म्हटलें म्हणजे स्वसुखपरिणामाची त्यानें स्वतः अभिलाषा करू नये इतकाच मर्यादित अर्थ आहे, किंवा या पलीकडे जाऊन कर्मापासून अनिच्छित (अहेतुक) प्रकारें प्राप्त होणारेंहि स्वसुख सर्वस्वी त्याज्य मानून त्यानें टाळावें कीं काय, असा प्रश्न उपस्थित होतो. आणि याचेंच समर्पक उत्तर तिसऱ्या चरणात आपल्यास आढळतें. कर्मफलाला हेतु मानू नकोस इतकेंच गीताकाराचें म्हणणें आहे. हेतु म्हणजे इच्छित परिणाम हें आपण पधराव्या प्रकरणात पाहिलेंच आहे. यासाठीं, स्वसुखाला कर्माचा इच्छित परिणाम मानू नये, त्यासाठीं म्हणून कर्मांत प्रवृत्त होऊ नये; परंतु इच्छित परिणाम स्वसुखेतर असल्यावर अनिच्छित पण अपेक्षित (किंवा अनपेक्षितीहि) परिणाम म्हणून कार्य कर्मापासून स्वतःला सुख प्राप्त झालें तर विश्वामित्र शकुंतला न्यायानें त्याला विटाळ मानून तें त्यागावें असा अनैसर्गिक उपदेश गीतेनें केलेला नाहीं! सुखदुःखानुभवाला गीता त्याज्य मानीत नसून केवळ सुखविषयक आसक्तीला व दुःखविषयक उद्विग्नतेला निषिद्ध मानते असें जें मार्गे उपरोक्त प्रकरणातच म्हटलें आहे त्याची यथार्थता आता अधिक स्पष्टपणें ध्यानात येऊ शकेल.[१] जिव्हालौल्यार्थ भोजन करणें हा मार्ग निंद्य आहे,

१ Cynicism (सिनिसिझम्) नामक एका प्राचीन पाश्चिमात्य आत्यंतिक वैराग्यवादी पंथाच्या प्रस्थापकाचें पुढील विधान प्रसिद्ध आहे - I would rather be mad than feel pleasure (सुखानुभव घेण्यापेक्षा मी वेडा होणेंहि पतकरीन)! गीतेचें असें मत नाहीं! किलेक मध्ययुगीन ख्रिश्चन संन्यासीहि शरीरकष्टातच मोक्षपात्रता मानीत! जो शरीरास अधिकात अधिक कष्टवेल तो परमेश्वरप्राप्तीस अधिक पात्र अशी त्याची समजूत होती येथूला ज्या अमानुष देहयातना इतराकडून सहन कराव्या लागल्या त्यातच त्याच्या आत्मिकबलाचा उगम मानून, ज्या कोणाला ही श्रेष्ठता प्राप्त करून घ्यावयाची असेल त्यानें स्वत च आपल्या देहाला अशा यातना द्याव्या असें हें मत दिसतें. काही

परतु धर्मसाधन अशा शरीराचें आवश्यक पोषण म्हणून नियमित अन्नसेवन करीत असता जिव्हासौख्यानुभव आला तर त्याबद्दल लाज किंवा कमीपणा वाटण्याचें काय कारण? तो एक निसर्गाचा क्रम आहे! किंबहुना शरीर-स्वास्थ्याचें तें एक चिन्हच होय!

वरील श्लोकाचा विपर्यास

याप्रमाणें वरील श्लोकात केवळ ममत्वस्वरूपी परिणामाचा—आणि त्यानाहि केवळ हेतुस्थानीं मानण्याचा—निषेध असता, यातील फल शब्दात कर्माच्या सर्वच परिणामाचा समावेश*करून गीतेवर एका अत्यत अशास्त्रीय व असभवनीय विचारसरणीचा आरोप अनेकवार केलेला आढळून येतो. याचीं काही प्रमुख उदाहरणें पुढें येणार असलीं तरी येथेंहि एक पाहा. पडित सातवळेकर प्रस्तुत • श्लोकावरील भाष्यात प्रथम पुढील मार्मिक उद्गार काढतात: "याचा अर्थ असा कीं, मनुष्यानें सदा शुभ कर्म करावें; फल स्वत: भोगण्याची इच्छा मनात प्रबल होऊ देऊ नये;......जगतात पहा—पृथिवी दुसऱ्यांना धारण करण्यासाठीं स्थिर आहे; जल दुसऱ्याची तृप्ति करण्यासाठीं वहात आहे; अग्नि आणि सूर्य जगांतील अंधार दूर करण्यासाठीं प्रकाशत आहेत; वायु सर्व प्राण्यांना जीवनाचे दान देण्यासाठीं वहात आहे; आकाश दुसऱ्यांना अवकाश देण्यासाठीं सर्वत्र उपस्थित आहे; चद्रमा दुसऱ्यास आल्हाद देण्यासाठीं प्रकाशत आहे; याप्रमाणें हें सपूर्ण देवतामय जगत् जें कर्म करीत आहे, तें स्वत.साठीं नाहीं, तर स्वाभाविकपणेंच सर्व जगतासाठी ते आपलें कर्म करीत आहे. जर त्यानें आपलें हें कर्म करणें सोडून दिलें, तर जगताची स्थिति केव्हाहि चालू शकणार नाहीं आणि त्या देवताचें देवतापणहि कर्म-हीनतेमुळें नष्ट होईल......याचप्रमाणें मानवी शरिरामध्यें पहा—डोळा पाहतो आहे, पण तो स्वत.साठीं नव्हे, तर सर्व शरिराच्या बऱ्यासाठीं. कान

स्तिथन मुनि तर आतून दोहीबाजूनीं अणकुचीदार खिळे ठाकलेलें लोखंडा कवच आपल्या अंगावर चढवून ते सहन करण्याचा प्रयत्न करीत असें म्हण-तात! हा देहकष्टाचा प्रकार वेगळा आणि "जगाच्या कल्याण सताच्या विभूति। देह कष्टवीती उपकारें" हा प्रकार वेगळा हें सागावयास नकोच या विपरीत प्रकाराची गीताकारानीं पुढील सभावना केली आहे: "कर्षयन्त. शरीरस्थ भूतग्राममचेतस. । मां चैवान्त शरीरस्थ तान् ..." (१ · ६)'

ऐकतात, पण ते त्याचे ऐकणें स्वतःसाठीं नसून सर्व शरिराच्या हितासाठीं होय. जिव्हा रसग्रहण करते, ती स्वतःकरिता नसून सर्व शरिराच्या पुष्टी-करितां करते याप्रमाणे निरनिराळे अवयव आपापलीं कामें करतात, तीं आपणा स्वतःकरितां नव्हे, तर सर्व शरिराच्या कल्याणासाठीं करीत असतात जर त्याचें कार्य केवळ स्वतःसाठीं होऊं लागलें, तर त्याच क्षणीं शरिराच्या नाशाला प्रारंभ होईल. पहा—मुखाच्या मार्गानें आलेलें अन्न पोटानें आपल्याच जवळ ठेवलें आणि त्याचा रस करून जर सर्व शरीरभर पोंचविण्याचा उपकार केला नाहीं, तर उदराचा रोग होऊन मनुष्य मरूं लागेल.. ...जो नियम शरिरात दिसत आहे आणि जगतात चाललेला आहे, तोच नियम मानवी समाजात कार्य करीत आहे......जर हे लोक आपलें कार्य मानव-समाजाच्या हिताच्या दृष्टीनें करणार नाहींत आणि आपल्या सुखाच्या वाढीसाठींच करतील, तर स्वार्थाचें स्तोम वाढत गेल्यानें जनतेंत प्रबल अशांतता माजेल; म्हणून डोळा ज्याप्रमाणे स्वतःकरिताच पहात नाहीं, तर शरिरासाठीं पहातो, त्याचप्रमाणे प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या स्वार्थासाठीं काम करूं नये; तर आपलें कर्तव्य समजून घेऊन समाजाच्या हितासाठीं निःस्वार्थभावानें तें करावें." आता या उताऱ्यातील पंडित सातवळेकराचे उद्गार उत्कृष्ट व प्रस्तुत श्लोकाचा भाव यथार्थतेनें प्रदर्शित करणारे आहेत यात शंका नाहीं. या श्लोकात स्वार्थीबुद्धीचा, स्वार्थी हेतूचा, निषेध केला असून परोपकाराच्या हेतूनें कर्म करण्याचा आदेश दिलेला आहे हा आशय यात समर्पकपणें व्यक्त झाला आहे. तो ठळकपणें नजरेंत यावा म्हणून आम्हीं वरील उताऱ्यात काहीं शब्द जाड ठशात छापले आहेत.

परंतु खेदाची गोष्ट अशी कीं, याच्याच पुढें पंडित सातवळेकरानीं जें लिहिलें आहे त्यात कर्मफलाचा हा स्वार्थस्वरूपी मर्यादित अर्थ विसरून परोपकारालाहि त्यात समाविष्ट करण्याचा चुकीचा प्रयत्न केला आहे! ते म्हणतात: "जसा सूर्य स्वतःच्या स्वभावानें प्रकाशतो आणि त्याच्या प्रकाशानें परस्पर जगतावर उपकार होतो; परोपकाररूप कर्मफलाची अपेक्षा सूर्य करीत नाहीं; परोपकार होणार असेल तरच मी प्रकाशमान होईन, असेंहि तो म्हणत नाहीं; किंवा माझ्यासाठींच मी प्रकाशेन असेंहि म्हणत नाहीं, अथवा कधीं प्रकाश न पाडण्याचा यत्नहि करीत नाहीं, त्याचप्रमाणें मनुष्यानें कर्मशील

बनावें, कर्मफलभोगाची इच्छा करू नये, फलाच्या हेतून कर्म करू नये आणि केव्हाहि कर्मांचा त्यागहि करू नये." (जाड ठसा आमचा). आता या आदेशानुसार वागावयाचें म्हटल्यास ऐच्छिक कर्म शक्यच नाहीं हू आम्हीं वर म्हटलेंच आहे. जीं उदाहरणें पहिल्या सातवळेकराच्या प्रथम उद्धरणात शोभादायक ठरलीं आहेत, तींच द्वितीय उद्धरणात मानवी कृत्याना ततोतत लागू करण्याचा प्रयत्न केल्यानें तेथें बाधक ठरलीं आहेत! सूर्य, पृथिवी, इत्यादि जड वस्तूची तुलना काही एका मर्यादेपावेतो उदाहरणादाखल म्हणून मान वार्गी केल्यास तें अर्थपोषक ठरेल, परंतु ती सीमा ओलांडल्यास लेखक अशा असंभवनीय कल्पनाच्या क्षेत्रात पोंचल्याशिवाय कसा राहील? सूर्याचें प्रकाशणें व मानवाचें ऐच्छिक कर्म यात शंभर टक्के साम्य आहे असें खरोखरच कोणास म्हणावयाचें आहे काय? मानव एक स्वतः चेतन प्राणी आहे; त्याला स्वतःची इच्छा असते. सूर्यचंद्रादिकाच्या प्रकाशण्यामागें आपण स्वतंत्र इच्छाशक्ति कल्पीत नाहीं. मानवी ऐच्छिक कर्म या स्वतंत्र इच्छेवर आधारभूत असते व म्हणूनच 'उद्धरेदात्मनात्मानम्' असा त्याला आदेश देणें शक्य आहे. "यथेच्छसि तथा कुरु" हें भगवंतानीं अर्जुनास बहाल केलेलें आचारस्वातंत्र्य सूर्यचंद्रादिकाना नाहीं! आणि इच्छा म्हटली कीं, ती काही तरी परिणामाना हेतुस्थानीं मानूनच उद्भवते; त्याशिवाय झालेलें कर्म केवळ शारिरिक हालचाल, यांत्रिक प्रतिक्रिया, किंवा ज्याला मानसशास्त्रात प्रतिक्षेपात्मक क्रिया (Reflex Action) म्हणतात अशा स्वरूपाचें होऊ शकेल. पण अशा क्रियाच्या कर्त्यांना उद्देशून "मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये" (७-३) असें म्हणतां येणार नाहीं. फार काय, अशा क्रियाचे व कर्त्यांचे सात्त्विक, राजस व तामस असे गीतेंत वर्णिलेले त्रिविध भेदहि करिता येणार नाहींत. 'यतति' म्हटलें कीं परिणामेच्छा आलीच; आणि इच्छित परिणामानाच हेतु म्हणतात. म्हणून स्वार्थी परिणामाबरोबर सर्व स्वार्थेतर परिणामानाहि बहिष्कृत करावयाचें म्हटल्यास कर्मास हेतुच न राहून ऐच्छिक कर्म संभवणार नाहीं. "परोपकाररूप कर्मफलाची अपेक्षा सूर्य करीत नाहीं; परोपकार होणार असेल तरच मी प्रकाशमान होईन असेंहि तो म्हणत नाहीं" हें खरें असेल; परंतु स्वतः श्रीकृष्ण मात्र (श्लोक ४-८) मी दुष्टसंहार, सज्जनरक्षण व धर्मसंस्थापना या कर्मांच्या परिणामांची (म्हणजे ज्याला श्री. सातवळेकर व इतर अनेक भाष्यकार कर्मफल असें समजतात त्यांची) अपेक्षा करून, हीं सत्कार्यें करण्याच्या स्पष्ट हेतूनें,

युगायुगात अवतार घेत असतो असें गीतेंतच स्वमुखें सांगत आहेत हेंहि खरें![1]

याप्रमाणें श्लोक २–४७ मध्यें कर्मफलाचा अर्थ कर्मांचे स्वसुखदुःखविषयक स्वार्थी परिणाम इतकाच आहे हें पाहिलें हा मर्यादित अर्थ ध्यानात घेऊन कर्मफलाचे पुढील उल्लेख वाचले म्हणजे त्याचा योग्य आशय समजेल श्लोक २-४९ मध्ये 'कृपणाः फलहेतवः' असें म्हटलें आहे; येथेंहि स्वार्थी परिणामाच्या हेतूनें प्रेरित होऊन कर्म करणारे कृपण होत असाच अर्थ अभिप्रेत मानला पाहिजे; येन्हवीं वर उल्लेखिल्याप्रमाणें जन्म घेऊन कर्म करणारे श्रीकृष्णहि स्वतःच कृपण ठरतील! याचप्रमाणें मोक्षार्थ, सिद्धीसाठीं, सर्वभूतहितार्थ, रत असणारे महात्मेहि कृपण ठरतील! श्लोक २-५१ मध्ये बुद्धियोगसपन्न पुरुष ज्या कर्मफलाचा त्याग करितात म्हणून म्हटलें आहे तें कोणतें हेंहि आता वाचकाच्या ध्यानात येईल.

सर्वच आसक्ति त्याज्य नव्हे

गीतेंत कर्मफलाचे आलेले इतर उल्लेखहि वरील विवेचनासच पुष्टि देतात असें आढळून येईल. श्लोक ४-१४ मध्यें श्रीकृष्ण 'न मे कर्मफले स्पृहा' असें म्हणतात; तेथेंहि त्याचा रोख कर्मांच्या स्वार्थी परिणामावरच आहे; कारण आपल्या कर्मांच्या मानव-उपकारी परिणामाच्या ठायीं स्वत:ची आसक्ति त्यांनीं याच अध्यायात आठव्या श्लोकात व्यक्त केली आहे. या स्थळीं श्रीकृष्णाला अनुलक्षून आम्हीं वापरलेल्या आसक्ति शब्द कांहीं वाचकांना विस्मयात टाकण्याचा संभव आहे. किती तरी गीताभ्यासकाच्या मनात कर्मांच्या

---

१ काही भाष्यकार, पंडित सातवळेकरांच्या प्रमाणें, कर्मफलात परोपकाराचा समावेश स्पष्टच करितात इतर कित्येक संदिग्ध भाषा वापरून अशा गैरसमजास अवकाश निर्माण करितात. विशेषत. गीतेच्या आंग्ल भाषांतरात कर्मफलाचे भाषांतर 'fruits of action' असें केलं जातें. उदाहरणार्थ डॉ राधाकृष्णन् यांनीं 'मा कर्मफलहेतुर्भू' याचें भाषांतर 'Let not the fruits of action be thy motive' असें केलें असून, श्री महादेव देसाई, ॲनी बेझंट व भगवानदास, तेलंग, इत्यादींचीं भाषांतरेंहि याच स्वरूपाचीं आहेत वस्तुत या fruits शब्दापूर्वीं selfish किंवा egoistic असें कांहीं विशेषण लावणें आवश्यक आहे हें न लावल्यानें गीतेंतील नीतिशास्त्राविषयी कसा घोटाळा निर्माण होतो हें या व पुढील प्रकरणावरून ध्यानीं येईलच.

परिणामाप्रमाणेंच आसक्ति शब्दाबद्दलहि इतकी अढी बसलेली असते कीं, गीताकार आसक्तीचा निषेध करतात तो काही विवक्षित विषयानाच उद्देशून असून, आसक्तीचे काही गीतामान्य प्रकारहि आहेत याची त्याना कल्पनाच नसते! 'सर्वभूतहिते रताः' (१२-४) अशा वृत्तीच्या पुरुषाना सर्वभूतहिताबद्दल आसक्ति असते असें म्हणण्यास काय प्रत्यवाय आहे? सिद्धीसाठीं, मोक्षासाठीं, परमेश्वरप्राप्तीसाठीं यतमान व्यक्तींना या ध्येयाबद्दल आसक्ति वाटत असते, व गीतेला ती निंद्य न वाटता स्तुत्यच वाटते असें का म्हणूं नये! पण इतकें कशाला? प्रत्यक्ष गीतेचेच उद्गार पाहा. श्लोक ७-१ मध्यें श्रीकृष्णानें अर्जुनास 'मय्यासक्तमनाः' (माझ्याठायीं, परमेश्वराचे ठायीं, मन आसक्त करणारा) झाल्यास माझें खरें स्वरूप जाणशील असें म्हटलें आहे! याच अर्थानें श्लोक १२-७ मध्यें 'मय्यावेशितचेतसाम्' असा शब्दप्रयोग आला आहे. आसक्ति शब्दाचा चांगल्या अर्थानें गीतेंत आणखीहि एका ठिकाणीं उल्लेख आहे; तो म्हणजे श्लोक १२-५ मध्यें 'अव्यक्तासक्तचेतसाम्' या स्वरूपात!

कर्मफल म्हणजे केवळ स्वार्थी परिणाम

असो. हें काहीसें विषयांतर सोडून पुनः कर्मफलाच्या आपल्या विवेचनाकडे वळावयाचें झाल्यास, चवथ्या अध्यायातील—

> त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यतृप्तो निराश्रयः
> कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः ॥४-२०॥

[नित्य संतुष्ट असणारा (किंवा नित्यस्वरूपी संतोष प्राप्त करून घेतलेला, ज्याचा संतोष विषयसुखासमान अनित्य स्वरूपाचा नाहीं), व (या अशा) स्वसंतोषार्थ कोणाहि व्यक्तीवर वा वस्तूवर अवलंबून नसणारा पुरुष, कर्मविषयक व फलविषयक आसक्तीचा त्याग करून कर्म करीत असला तरी (तत्त्वतः) तो काहीच करीत नाहीं][1], आणि

1 अनेक भाष्यकारांनीं 'कर्मफल' हा एकच शब्द मानून 'कर्मफलासंग' म्हणजे कर्माच्या फलाबद्दल अनासक्ति असा अर्थ केला आहे. उलट श्रीशंकराचार्य व त्याचे अनुयायी कर्म व फल असे दोन वेगळे शब्द करून या उभयाविषयींच्या त्यागाचा उल्लेख करितात: 'त्यक्त्वा कर्मस्वभिमानं फलासङ्गं च' (श्रीशांकरभाष्य); 'कर्मणि फले चासङ्गं कर्तृत्वाभिमानं भोगाभिलाषं च त्यक्त्वा'

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः
स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः ॥६-१॥

[जो कर्माचा व फलाचा आश्रय न करिता (त्याच्या ठायीं आसक्त न होता) कार्य म्हणजे योग्य कर्म करतो, तोच (खरा) सन्यासी व योगी होय; (केवळ) अग्निहोत्रादि सर्व कर्में सोडणारा (खरा) सन्यासी नव्हे व (केवळ) चित्तवृत्त्यादि क्रियाचा निरोध करून स्वस्थ बसणारा (खरा) योगी नव्हे][1], या श्लोकांतहि फक्त स्वसुखपर कर्मपरिणामाचा त्याग उपदिष्ट आहे. इतर म्हणजे स्वार्थेतर योग्य परिणामाच्या इच्छेस वाव असल्यानेंच असा कर्मफलत्यागी मनुष्य कर्मप्रवृत्त होऊं शकतो. मात्र तो स्वार्थासाठीं काहींहि करीत नसल्यानें, व स्वतःच्या वैयक्तिक दृष्टीनें तो नित्यतृप्त असल्यानें कर्म करीत असताहि तत्त्वतः तो (बंधनकारक असें) कांहीच करीत नाहीं असें म्हणता येतें.

गीतेंत निषिद्ध मानलेलें फल स्वार्थस्वरूपीच असतें हें आपणांसहि एका प्रकारें सिद्ध करून दाखविता येईल. कामाच्या व्याप्तींत केवळ स्वसुखदुःख-विषयक इच्छा येतात हें मागें सहाव्या प्रकरणात पाहिलें आहे. आणि काम व कर्माचें फल याचा अन्योन्यसंबंध पुढील श्लोकात स्पष्ट दाखविला आहे तो पाहा :

(मधुसूदनीव्याख्या आम्हालाहि हा असा अर्थ अधिक समर्पक वाटतो. प्रथम अर्थात फक्त निष्कामता अभिप्रेत आहे; दुसऱ्यात निष्कामतेबरोबरच निरह-कारिताहि निर्दिष्ट होते. या दोन वृत्तींना अनुलक्षून या श्लोकात 'नित्यतृप्तः' व 'निराश्रयः' अशीं दोन वेगळीं विशेषणेंहि वापरलीं आहेत हें श्री मधुसूदन सरस्वतींचें म्हणणेंहि मार्मिक वाटतें. इतकेंच कीं, त्यानीं नित्यतृप्ततेचा संबंध फलत्यागाशीं व निराश्रयतेचा अकर्तृत्ववृत्तीशीं लावलेला दिसतो; यात श्लोकातला क्रम उलटा होतो. आमच्या अल्पमतीप्रमाणें मूळ क्रम कायम ठेवूनहि या विशेषणाचा अर्थ लावता येईल. कर्मप्रवृत्तीचा उगम असंतोषात असतो हें मागें दाखविलें आहे, यास्तव जो नित्यतृप्त आहे त्याचा कर्मांत (स्वार्थविषयक) आसक्ति असण्याचा संभव नाहीं. निराश्रयतेचा संबंध कर्माच्या फलाशीं जोडणें कठीण नाहीं.

१ श्रीशंकराचार्य संप्रदायानें श्लोक ४-२० मध्यें कर्मफल हा जोडशब्द मानला असला तरी या श्लोकाच्या बाबतींत तसें केलेलें नाहीं। मात्र या श्लोकातील 'अक्रियः'चा अर्थ आम्हीं मधुसूदनसरस्वतींच्या भाष्यास अनुसरून लावला आहे.

युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम्
अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥ ५–१२ ॥

[योगयुक्त पुरुष कर्मफलत्याग करून परम शांति प्राप्त करून घेतो. (उलट) योगरहित मनुष्य कामवासनेमुळें फलाच्या ठायीं आसक्त होऊन बंधनात पडतो.] कामात मोक्षेच्छा, परोपकारेच्छा, सर्वभूतहितेच्छा येत नाहींत; आणि कामवासनेमुळें मनुष्य फलाकांक्षी होतो हें या श्लोकातील विधान पाहिलें म्हणजे या इच्छाचा समावेश 'फला'त होत नाहीं हें ओघानेंच आलें. परंतु याच्याहि अधिक सहायनिरासार्थ पुढील श्लोक पाहा :

तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः
दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकांक्षिभिः ॥१७-२५॥

पूर्वार्धात फलाकांक्षेचा अभाव सागून लागलीच उत्तरार्धात त्याच व्यक्तींच्या ठायीं मोक्षकांक्षेचें अस्तित्व दाखविलें आहे. यावरूनहि कर्माच्या 'फला'त गीताकार केवळ अनित्य स्वसुखपर परिणामाचाच समावेश करून तदितर परिणामाचा करीत नाहींत हे उघड होते पण इतक्यावरहि यासाठीं आणखी एक प्रमाण पाहा. अटराव्या अध्यायात भगवान म्हणतात :

अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम्,
भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥१८-१२॥

[कर्माचें अनिष्ट (दुःखप्रद), इष्ट (सुखप्रद) व इष्टानिष्ट (सुखदुःखात्मक) म्हणजे मिश्र असे तीन प्रकारचें फल अत्यागी म्हणजे कर्माच्या फलाचा त्याग न करणाऱ्या पुरुषास (जिवतपणींच प्राप्त न झाल्यास) मेल्यावर प्राप्त होतें (त्याशिवाय सुटका नाहीं); परंतु ज्यानें फलाकांक्षेचा सन्यास केला आहे त्याला तें कधींहि प्राप्त होत नाहीं (बंधनात पाडू शकत नाहीं)] येथें उघडच कर्त्याला स्वतःला भोगाव्या लागणाऱ्या स्वसुखदुःखात्मक परिणामाचा 'फल' शब्दानें उल्लेख केलेला आहे. त्याच्या कर्माचे जे परिणाम इतरावर होतात त्याच्या अभिव्यक्तीचा त्या कर्त्याच्या मृत्यूशीं काही संबध असण्याचें कारण नाहीं. जो स्वार्थविषयक परिणामाची यत्किंचितहि अपेक्षा न ठेवता कार्य कर्म करितो अशा 'सन्यासी' व्यक्तीला (पाहा श्लोक ६-१) प्रस्तुत श्लोकात सांगितलेलें फल भोगण्याची पाळी अर्थातच येत नाहीं.

'रहस्य'कारांचा चुकीचा ग्रह

गीतेंतील 'फल' शब्दानें केवळ स्वार्थसंबद्ध परिणामच अभिप्रेत आहेत हें याप्रमाणें वरील अनेक श्लोकांच्या आधारें निर्धारित केल्यावर, आता या स्थळीं "गीतारहस्यात" लोकमान्य टिळकांनीं यासंबधात व्यक्त केलेले विचार लक्षात घेणें इष्ट ठरेल. "सुखदुःखविवेक" नामक प्रकरणात ते म्हणतात : " 'मी जें कर्म करितों त्या माझ्या कर्माचें अमुक फळ मला अवश्य मिळावें यासाठीं करितों,' अशी जी कर्मफलाचे ठायीं कर्त्यांच्या बुद्धीच्या माझेपणाची आसक्ति, हाव, अभिमान, अभिनिवेश किंवा आग्रह......कर्माच्या परिणामाचे ठायीं जी ही ममत्वयुक्त आसक्ति हिलाच 'फलाशा,' 'संग', 'अहंकारबुद्धि' व 'काम' अशीं दुसरीं निरनिराळीं नावें आहेत" (पृ. १११ जाड ठसा मूळचा). पुढे जाऊन ते पुनः म्हणतात : "फलाशेंत ममत्वबुद्धि प्रधान असल्ये व ती सोडिल्यासेरीज पापपुण्यापासून मुक्तता नाहीं हा गीतेचा सिद्धान्त आहे." (पृ. ३९१). फलाशेची ही लोकमान्यांची कल्पना एकदरींत आम्हालाहि मान्य असली, तरी यातील फल व आशा या पदांच्या वेगवेगळ्या अर्थांच्या बाबतींत त्यांच्या व आमच्या मतात सूक्ष्म पण महत्त्वाचा भेद आहे. ते 'फलाशेंत' फलापेक्षां आशेलाच स्वार्थसूचक व आक्षेपार्ह मानीत आहेत. उलट आमच्या मतानें फलाशा, फलासक्ति, फलाकांक्षा, या सामासिक शब्दांतील स्वार्थसूचकता केवळ आशा, आसक्ति, कांक्षा या मनोव्यापारापेक्षां तद्विषयभूत (कर्मांच्या) 'फलांत' आहे, याच मनोव्यापारांचा विषय चांगला असल्यास गीता त्यांना त्याज्य मानीत नाहीं हें आपण वर पाहिलें आहे. म्हणजे असें कीं, 'फलासक्ति'चा लोकमान्यकृत अर्थ 'परिणामाची स्वार्थी (ममत्वपूर्ण) इच्छा, असा होईल, तर आमचा अर्थ 'स्वार्थी (ममत्वपूर्ण) परिणामाची इच्छा' असा होईल. लोकमान्य 'फल' शब्द परिणाम शब्दाशीं समानार्थक मानतात. 'रहस्या'त पृ. १११ वर "परिणाम किंवा फल" असे शब्दहि त्यांनीं वापरले आहेत. त्यांच्या मतानें कर्मफल नेहमींच स्वार्थी नसतें; कर्माचे निस्वार्थी परिणाम म्हणजे देखील फल होय; उलट आसक्ति मात्र नेहमींच स्वार्थमूलक असून सर्वथैव त्याज्य होय. आमच्या अल्पमतीप्रमाणें गीताकारांच्या कोशात (कर्मानें) फल हा शब्द ममत्वसूचक व एतदर्थ त्याज्यतादर्शक असून आसक्ति मात्र तशी नियमानें नाहीं. आशा, इच्छा, आकांक्षा, आसक्ति यांचीं कांहीं नैतिक स्वरूपेंहि आहेत

याप्रमाणे 'रहस्य'कार 'फल' शब्दात कर्मांच्या सर्वच परिणामाचा समावेश करीत असल्याने गीतांतर्गत नीतिशास्त्राच्या त्यांच्या विवेचनात गोंधळ उत्पन्न झाला आहे. गीतेच्या कर्मफलत्यागाच्या आदेशांत ते कर्मांच्या सर्वच परिणामांच्या इच्छेचा त्याग पाहू चाहतात. आणि अशा त्यागानंतरहि ऐच्छिक कर्म आचरणात येऊ शकेल अशी असंभाव्य कल्पना गृहीत धरून ते तिचा आरोप विनाकारणच गीतेवर करीत असतात! उदाहरणार्थ, एके स्थळीं—

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ २-४९ ॥

या श्लोकाचा दाखला देऊन ते म्हणतात: "कर्मांचा विचार करिताना कर्मांच्या परिणामाकडे पहाण्यापेक्षा तें कर्म करणाऱ्याची वासना म्हणजे वासनात्मक बुद्धि कशी आहे हें प्रथम पाहिलें पाहिजे, असा गीतेचा सिद्धांत आहे" ('रहस्य', पृ. १३७). इतरत्र याच श्लोकाच्या स्पष्टीकरणात ते लिहितात: "कर्म करणारे लोक दोन प्रकारचे असतात. एक फलाकडे—उदाहरणार्थ, त्यापासून किती लोकांस किती सुख होईल, याकडे—नजर देऊन; आणि दुसरे बुद्धि सम व निष्काम ठेवून, मग त्यापासून कर्मधर्मसंयोगानें जो परिणाम होईल तो होवो. पैकी 'फलहेतवः' म्हणजे "फलाकडे दृष्टि देऊन कर्म करणारे लोक" नैतिकदृष्ट्या कृपण म्हणजे हलक्या प्रतीचे ठरवून समत्वबुद्धीनें कर्म करणाऱ्या लोकांस या श्लोकांत श्रेष्ठ ठरविलें आहे." (सदर, पृ. ३७९ जा. ठ. आ.). या श्लोकांतील फल शब्दानें पक्त स्वार्थी परिणाम निर्दिष्ट असतां, 'रहस्य'कार म्हणतात त्याप्रमाणें त्यात कर्मांच्या सर्व परिणामाचा समावेश मानल्यास प्रत्यक्ष श्रीकृष्णासच कृपण ठरविण्याची आपत्ति कशी येते हें आपण वर पाहिलेंच आहे! किंबहुना या अर्थानें कृपण न ठरणारा एकहि ऐच्छिक कर्मांचा कर्ता सापडणार नाहीं. कोणत्या तरी परिणामांना हेतु मानल्याशिवाय असें कर्म शक्य नाहीं. आणि 'कर्मधर्मसंयोगानें' कोणतेहि परिणाम घडून आले तरी ज्याला त्याविषयीं चिंता नाहीं असा कर्ता अविचारी ठरेल यांतहि शंका नाहीं. 'रहस्य'कार शुद्ध बुद्धीनें जें प्रयोजन गृहीत धरीत आहेत तें योग्य नाहीं. याचेंहि अधिक स्पष्टीकरण विसाव्या प्रकरणांत येणार आहे.

'फल' शब्दाचा अति व्यापक अर्थ करून, अशा फलेच्छाविरहित ऐच्छिक कर्मांची असंभाव्य कल्पना 'रहस्यां'तील पुढील वाक्यांत फार स्पष्टपण व्यक्त

प्रसृत असलेल्या भ्रमाचें निराकरण होऊन, गीतेतील नीतितत्त्वाचे यथार्थ दर्शन होऊ शकेल. गीता कर्त्याच्या शुद्धबुद्धीला-कर्मप्रेरणेच्या शुद्धत्वाला-महत्त्व देते यात वाद नाहीं; पण त्याबरोबरच-किंबहुना अधिकच-ती प्रत्यक्ष परिणामाच्या सारासारविचारानें निश्चित होणाऱ्या कर्म-कार्यत्वाला महत्त्व देते हेंहि विसरून चालणार नाहीं.

स्वत: श्रीकृष्ण श्लोक ४-७, ८, ९ मध्यें स्वतःच्या दिव्य जन्मकर्माचें रहस्य परिणामविचाराच्याच आधारानें कसे सांगतात हें वर पाहिलें. परंतु त्यांनीं आत्मसमर्थनार्थ या विचाराचा असाच स्पष्ट उल्लेख आणखीहि एका ठिकाणीं केला आहे. तिसऱ्या अध्यायात प्रथम—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥ ३-२२ ॥

असा आपल्या ठायीं स्वार्थाचा संपूर्ण अभाव वर्णन करून (हेंच 'न मे कर्मफले स्पृहा' या शब्दांत श्लोक ४-१४ मध्येंहि सांगितले आहे), नंतर असें असताहि मी कर्में का करीत असतो याचें कारण सांगताना ते म्हणतात :

यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥३-२३॥
उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम्
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥२४॥

हा सारा कर्माच्या स्वार्थेतर बाह्य परिणामाचाच विचार नव्हे तर काय? बुद्धि साम्यस्वरूपी झाल्यावर आपल्या वर्तनाच्या परिणामाचा विचार करीत न बसता कर्मधर्मसंयोगानें जे परिणाम होणार असतील ते होऊ द्यावेत, त्याची चिंता करू नये, हें जर श्रीकृष्णाचें खरोखर मत असतें, तर प्रत्यक्ष त्यांनीं स्वतःच आपल्या वर्तनानें मानवजातीवर होणाऱ्या परिणामाचा हा असा सहृदय विचार कशाला केला असता? याच दृष्टिकोनानें श्रीकृष्ण अर्जुनासहि उपदेश करतात :

लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥ ३-२० ॥
यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ ३-२१ ॥

या श्लोकात—एकदर तिसऱ्या अध्यायात—केवळ सर्वकर्मसंन्यासखडनात्मक कर्मपरताच उपदेशिलेली नसून अकार्यकर्मखंडनात्मक कार्यकर्मपरताहि उपदेशिली आहे. 'नुसतें स्वस्थ बसण्यापेक्षा काही तरी कर्म कर' इतकाच श्रीकृष्णाचा अर्जुनास उपदेश नसून, जें कर्म करशील तें कार्य असलें पाहिजे हाहि त्यांचा आग्रह आहे. तुझें अनुकरण इतरेजनहि करण्याचा संभव असल्यानें तुझ्या कर्माचे परिणाम तुझ्या स्वतःपुरतेच सीमित नसून इतरांवरहि होण्यासारखे आहेत, व याचाहि तू अवश्य विचार केला पाहिजे; हा त्याचा अर्जुनास उपदेश आहे.

दानकर्मात परिणामविचाराची आवश्यकता

परंतु आता याच्याहि पुढें जाऊन प्रत्यक्ष परिस्थिति व संभाव्य परिणाम यांच्या सारासारविचाराची गीतेनें प्रतिपादिलेली आवश्यकता पाहा.

> दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे
> देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥१७ २०॥

[दान करणें आपलें कर्तव्य मानून (योग्य) स्थल, काल व पात्र (व्यक्ति किंवा संस्था) पाहून, आपल्यावर या दानाच्या बदल्यात परत उपकार होईल अशी अपेक्षा न ठेवता, जें दान दिलें जातें त्याला सात्त्विक म्हटलें आहे]. दानाची इतकी मार्मिक, मूलगामी व शास्त्रशुद्ध व्याख्या इतरत्र क्वचितच आढळेल! यात म्हटल्याप्रमाणें सात्त्विक दान केवळ शुद्ध, निष्काम बुद्धीनें देऊनच भागत नाही; तें योग्य स्थळीं, समयीं व पात्रीं दिलें पाहिजे.[1] पूर्वार्धात शुद्ध बुद्धीचा उल्लेख असून उत्तरार्धात, गौणत्वानें नव्हे तर निदान तितक्याच महत्त्वानें, परिणाम व प्राप्त परिस्थिति यांचा विचार केला आहे. कारण देशकालपात्राची योग्यायोग्यता तरी ठेवायची कशावरून ठरवावयाची? परिणामाच्या सारासारविचारावरूनच ना? दुर्दैवाची गोष्ट अशी कीं,

1 दानक्रियेंत देशकालपात्रविचाराची ही आवश्यकता महाभारतकारांनी शान्तिपर्वातहि पुन- व्यक्त केली आहे, पाहा अध्याय ३०९ श्लोक १२ ते १६ तेथील वर्णनात एक अधिक विशेषता आहे; ती म्हणजे, जें दान यावयाचें तें स्वतः दात्यानेंहि "शुभेन विधिना लब्धम्" (न्याय्य मार्गानें मिळविलेलें) असलें पाहिजे!

गीतेतील कर्मफलत्यागाच्या उपदेशानें कर्मांच्या सर्वच परिणामाचा विचार वर्ज मानला गेला आहे या भलत्याच भ्रमानें कर्ममार्गीयच नव्हे तर शांकरसांप्रदायादि इतर भाष्यकारहि मारले गेल्यानें, या श्लोकात प्रत्येक दानक्रियेच्या प्रसंगीं विशिष्ट परिणामाचा योग्य सारासारविचार करण्याचा स्पष्ट आदेश दिलेला असतांहि, यांतील देश शब्दाचा कुरुक्षेत्रादि शास्त्रोक्त देश, व काल शब्दाचा संक्रात्यादि शास्त्रोक्त काल असे संकुचित अर्थ करून, गीताकाराच्या या विश्वमार्गदर्शी वाणीला कित्येक भाष्यकार विनाकारण मर्यादित स्वरूप देऊं चाहतात! गीतेचे हे असे भक्त तिच्या मूळ सौंदर्यसपन्न आकृतीवर हीं शेंदुराची ओबडधोबड पुटें चढविणें जितक्या लवकर बंद करतील तितकें बरें! पदोपदीं शास्त्राचा आधार घेऊन सुबुद्ध (rational) परिणामविचाराला बहिष्कृत मानण्याची ही आपत्ति याच्या कर्मफल शब्दाच्या विपरीत अर्थामुळेंच याच्यावर येत असते. वस्तुतः योग्य परिणामविचार गीतोक्त नीतिशास्त्राला मान्यच असून सात्त्विक दानाची ही व्याख्या त्यास अनुसरून आहे. 'दिलें अमृत पन्नगा तरि खळीं कृपा व्यर्थदा' (केकावलि) हा अशाच स्वरूपाचा परिणामविचार होय. कितीहि शास्त्रें लिहिलीं गेलीं तरी जीवनात प्रत्यहीं भेटणाऱ्या नवनवीन व्यक्तींची, स्थळाची, परिस्थितींची, पात्रापात्रता केवळ शास्त्रप्रामाण्यानें निश्चित करू पाहणें शक्य नाहीं! एक वेळ—

> प्रयत्नें वाळूचे कण रगडितां तेलहि गळे,
> तृषार्ताची तृष्णा मृगजळ पिऊनीहि वितळे,
> सशालाही लाधे विपिन फिरतां शृंगहि जरी—

परंतु कर्मांच्या प्रत्यक्ष परिणामाचा विचार सर्वस्वी त्याज्य मानून मानवी जीवन केवळ शास्त्रशब्दमार्गें किंवा अन्य कोणत्याहि मार्गें यशस्वी रीत्या चालविणें असंभवनीय आहे! माझ्या दानक्रियेचे याचकावर, इतर संबंधित व्यक्तींवर, व एकंदर समाजावर काय इष्टानिष्ट परिणाम होतील याचा नीट विचार करून नंतरच तें दान दिलें पाहिजे; येरव्हीं तें वैयक्तिक दृष्ट्या कितीहि निष्काम, निःस्वार्थ बुद्धीनें, 'अनुपकारिणे', दिलेलें असलें तरी तें अविचारी, अयोग्य, अकार्य,—गीताकाराच्या शब्दांत 'तामस'—ठरेल हा स्पष्ट धडा या व यानंतरच्या दोन श्लोकांतून दिला गेला आहे! एखादा दाता निःस्वार्थी असला म्हणजे केवळ तेवढ्यानेंच डोळे दिपून त्या दानाची प्रशंसा

करण्याचा मोह बहुजनसमाजास होत असतो; परतु गीताकार त्या मोहाचें निराकरण करू चाहतात. निःस्वार्थी असूनहि अपात्रीं दिलेलें–म्हणजेच दुष्परिणामी–दान नैतिक नव्हे स्वार्थी व कुपात्रीं दानापेक्षा तें बरें असेल, पण निःस्वार्थी व सत्पात्रीं दानापेक्षा तें निकृष्टच होय ही महत्त्वाची गोष्ट आहे. आदर्श कर्ममीमांसेंत निष्कामता व कार्यता याचे अन्योन्यसबंध व विशिष्ट स्थानें हीं अशीं आहेत.[१] योग्य परिणामविचार करून कर्मांची कार्याकार्यता निश्चित करणारे गीतेच्या मतानें 'कृपण' ठरतात ही कल्पनाच चूक आहे.

आणि या विवेचनावरून राजस दानाची व्याख्या सागताना, तें "फलमुद्दिश्य" असतें (१७-२१), किंवा राजस यज्ञ 'अभिसधाय फल' असतो (१७-१२), किंवा राजस धृति 'प्रसगेन फलाकाक्षी' असते (१८-३४) असें गीताकार म्हणतात, त्यावेळीं ते फक्त स्वार्थी मम‌त्वपर परिणामानाच उद्देशून बोलतात हेंहि वेगळें स्पष्ट करण्याची आवश्यकता वाटत नाहीं. श्लोक १७-१७ मध्यें सात्त्विक तपात कर्ता 'अफलाकाक्षि' असतो असें म्हटलें असलें, तरी येथेंहि सर्वच परिणामाच्या काक्षेचा निषेध नाहीं. या श्लोकाच्या पुढेंच राजस तपाचें फलाकाक्षी स्वरूप विशद करिताना (१७-१८) तें 'सत्कारमानपूजार्थ' असतं असें म्हटलें आहे, यावरून सात्त्विक तपात ज्या फलाची आकाक्षा नसते त्याचें विशिष्ट स्वरूप ध्यानात येतें परोपकारार्थ, इतराच्या हितवृद्ध्यर्थ केलेलें तप, त्यात परिणामाची आकाक्षा असली तरी, सात्त्विक ठरेल, राजस नव्हे !

प्रत्यक्ष कर्मवर्णनांतच आलेला परिणामविचार !

पण ही फक्त दान व तप नामक विशिष्ट कर्मांची चर्चा झाली. आता गीतेनें केलेली सर्वसाधारण कर्माचीच व्याख्या पाहा, म्हणजे तिचा परिणामविचाराशीं निकट सबध ध्यानात येऊन या बाबतींत सशयास जागा राहणार नाहीं.

---

१ दानक्रियाच्या गीतेनें पुढील उत्कृष्ट क्रम लावून दिला आहे. निष्काम सत्पात्रीं दान सात्त्विक होय (१७–२०), सकाम सत्पात्रीं राजस होय १७–२१), परतु कुपात्रीं दिलेलें–मग तें सकाम असो अगर निष्काम असो–तामस होय (१७-२२) अर्थात् त्या तामसातहि जें सकाम असेल तें निष्कामापेक्षाहि निकृष्ट ठरेल, परतु निष्काम कुपात्रीं दान तामसच मानलें आहे.

नियतं संगरहितमरागद्वेषतः कृतम्
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥१८-२३॥
यत्तु कामेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुनः
क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

[कर्मफलेच्छारहित पुरुषानें आसक्ति सोडून व रागद्वेषविकारादिकांच्या वश न होता केलेलें नियत म्हणजे कार्य असें कर्म सात्त्विक म्हटलें जातं–१८-२३. परंतु जें कर्म कर्ता कामेच्छाप्रेरित होऊन किंवा अहंकारग्रस्त होऊन मोठ्या परिश्रमानें करितो तें राजस होय–२४]. ह्या सात्त्विक व राजस कर्मांच्या व्याख्या झाल्या; आतां तामस कर्मांचें स्वरूप पाहा :

अनुबंधं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम्
मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥ १८-२५ ॥

या व्याख्यात सात्त्विक कर्माचा कर्ता 'अफलप्रेप्सु' असतो असें म्हटलें आहे. या शब्दाच्या अर्थावर त्याच श्लोकातील 'अरागद्वेषतः कृतम्' या शब्दांनीं स्पष्ट प्रकाश पडतो. सात्त्विक कर्मांत कर्ता पूर्णपणें 'अपरिणाम-प्रेप्सु' नसून, फक्त रागद्वेषामुळे–कामामुळें–मनुष्य ज्या स्वार्थी परिणामाची इच्छा करूं लागतो, त्या विशिष्ट परिणामाच्या (म्हणजे फलाच्या) इच्छेपासून मुक्त असतो. हीच गोष्ट राजस कर्मांच्या व्याख्येंतील 'कामेप्सुना' या शब्दानेंहि पुनः स्पष्ट होत आहे. 'रहस्य'कारानीं या शब्दाचें भाषांतर "काम म्हणजे फलाशेची इच्छा करणारा" असें केलें आहे. फल 'शब्दाचा' आम्हीं दिलेला मर्यादित अर्थ मान्य केला तरच हें भाषांतर बरोबर ठरेल. परंतु स्वतः 'रहस्य'कार फल शब्दाचा जो व्यापक अर्थ करितात त्यास अनुसरून कामाचा संबंध सर्व फलेच्छेशीं जोडतां येणार नाहीं हें वाचकांच्या ध्यानात येईलच. याप्रमाणें सात्त्विक कर्मांच्या उपरोक्त व्याख्येंत केवळ स्वार्थी परिणामाचाच निषेध असून, शिवाय त्यांतील 'नियत' या स्पष्ट शब्दानें योग्य परिणाम-विचार सुचविलेला आहे. सात्त्विक कर्म केवळ फलनिरपेक्षच नसतें; तें नियत म्हणजे कार्यहि असतें. नियत शब्दाचा अर्थ शास्त्रनियुक्त असा केला तरीहि कर्मांची नियुक्ति शास्त्र सर्वसाधारण परिणामविचाराच्या आधारेंच करितें; याचें स्पष्टीकरण पुढील प्रकरणात येणार आहे. पण यापेक्षा वर उल्लेखिलेल्या देश, काल, पात्र, इत्यादि शब्दांप्रमाणें, या नियत शब्दाचाहि

व्यापक अर्थ करून 'प्राप्त परिस्थितींत योग्य परिणाम विचारानें निश्चित केलेलें' असा आशय त्यात पाहणें हें अधिक सयुक्तिक होय.

'रहस्य'कारांनीं गाळलेला महत्त्वाचा शब्द !

परंतु आश्चर्याची गोष्ट अशी कीं, सात्विक कर्माच्या ज्या या व्याख्येत अशा प्रकारें परिणामविचार व्यक्त झालेला आहे त्यातच 'रहस्य'काराना परिणामनिरपेक्षता दिसते ! आणि ती दिसावी म्हणून या श्लोकाचा विचार करिताना त्यानीं 'नियत' हा शब्दच गाळून टाकला आहे हे येथें लिहिण्यास फार खेद होतो ! 'सिद्धावस्था व व्यवहार' नामक प्रकरणांत परिणामविचार करणारे 'कृपण' होत असे वर उध्दृत केलेले विधान करून ते पुढें म्हणतात : "गीता नुसत्या कर्माचा विचार कनिष्ठ समजून त्या कर्माच्या प्रेरक बुद्धीचाच विचार श्रेष्ठ मानिते, हें गीतेतील दुसऱ्या एका श्लोकावरूनहि स्पष्ट होतें. अठराव्या अध्यायात कर्माचे बरेवाईट म्हणजे सात्विक, राजस व तामस असे भेद वर्णिले आहेत. नुसत्या कर्मफलाकडेच गीतेचें जर लक्ष असतें, तर पुष्कळास सुख देणारें जें कर्म तें सात्विक असें भगवंतानीं सांगितलें असतें. पण तसे न सांगता "फलाशा सोडून निःसंगबुद्धीनें केलेलें जें कर्म तें सात्विक किंवा उत्तम" असें अठराव्या अध्यायात म्हटले आहे (गी. १८-२३). अर्थात् कर्माच्या बाह्य फलापेक्षा कर्त्याच्या निष्काम, सम व निःसग बुद्धीसच कर्माकर्मविवेचन करिताना गीता अधिक महत्त्व देते हें यावरून उघड होतें." ('रहस्य' पृ. ३७९ ८०). आता यात श्लोक १८-२३ चा अर्थ देताना 'नियत' हा महत्त्वाचा शब्द वगळलेला आढळून येईल ! तसें केल्यावर सात्विक कर्माची फक्त निष्कामता दृष्टीसमोर राहून तें परिणामनिरपेक्ष व कार्याकार्यभेदरहित असतें असा भ्रम होणें साहजिकच आहे ![1]

---

१ वाचकाच्या माहितीस्तव असेंच आणखी एक उदाहरण येथें देतों. श्री वि द कवाडे कृत 'विवेकवाणी अथवा गीतार्थकथा' पुस्तकात मुखपृष्ठावरच 'तस्मादसक्त सतत कार्यं कर्म समाचर ।।३-१९' अशी गीतोक्ति उध्दृत केली असून त्याच्याच खालीं "म्हणून तू फलासक्ति सोडून सतत कर्म कर' असें भाषांतर छापलें आहे यात 'कार्यं' या कर्माच्या महत्त्वाच्या विशेषणाला गाळलें आहे ! व यामुळें निष्कामता हेंच गीतेचें सार आहे असा भ्रम निर्माण होतो ! 'रहस्यात' गीतेचें जें सार वर्णिलें आहे तेंच या पुस्तकात स्वतन्त्रपणें दिग्दर्शित केलें गेलें आहे असा लोकमान्य टिळकाचा अभिप्राय या पुस्तकास जोडलेला आहे !

भाष्यकारांचा घोटाळा

तामस कर्माच्या व्याख्येंत तर परिणामाचा योग्य विचार न करिता केलेलें कर्म असें स्वच्छच म्हटलें आहे! यातील 'अनुबन्ध' हा सुरवातीचा शब्द परिणामवाचक आहे; याशिवाय क्षय म्हणजे वित्ताची किंवा अन्य हानि, हिंसा म्हणजे आपल्या कर्मानें इतराना होणारें दुःख इत्यादिकांचाहि विचार आवश्यक म्हणून प्रतिपादन केलेला आहे. तो विचार न करणें हें तामसी पणाचें लक्षण म्हटलें आहे! मौज अशी कीं, इतरत्र परिणामविचाराला गीतोक्त कर्माकर्ममीमांसेंत बहिष्कृत मानणाऱ्या भाष्यकाराना या श्लोकाचें स्पष्टीकरण करिताना नाक मुठींत धरून त्याच परिणामविचाराला शरण जाऊन त्याची महती गावी लागते! आणि असें करताना स्वतःच्या विवेचनातील विसंगती कडेहि लक्ष देण्यास त्याना अवकाश राहात नाहीं! "कर्माच्या बाह्य परिणामाचा सारासारविचार करणें हें शहाणपणाचें व दूरदर्शीपणाचें लक्षण आहे खरें. पण दूरदर्शीपणा व नीति हे शब्द समानार्थक नाहींत" (रहस्य' पृ. ४०२) असें परिणामविचाराला नीतिदृष्ट्या तुच्छ लेखणारे भाष्यकार या श्लोकावरील टीकेंत म्हणतातः "फलाशा सुटली म्हणजे मागचापुढचा सुमार अगर सारासारविचार न पहाता वाटेल तें करावें असाहि अर्थ समजावयाचा नाहीं, हें २५ व्या श्लोकावरून सिद्ध होतें. कारण अनुबंध व फल न पहाता केलेलें कर्म तामस होतें, सात्त्विक नव्हे, असें २५ व्या श्लोकात निश्चित म्हटलें आहे." 'गीतातत्त्वमंजरी'काराना या श्लोकातील अनुबंध शब्दानें स्पष्टपणें दर्शविला गेलेला आवश्यक परिणामविचार मान्य करणें तरीहि जड गेल्यानें ते या शब्दात केवळ 'शास्त्रविरोध' पाहू चाहतात! पण इतक्यावरहि क्षय, हिंसा, पौरुष हे शब्द राहिलेच! म्हणून शेवटीं तेहि म्हणतातः "वास्तव प्रत्येक कर्माच्या बऱ्यावाईट परिणामाचाहि विचार करणें अगत्याचें आहे. असा विचार करून तारतम्य पाहून जें कर्म केलें असेल तें तामस नव्हे...विचारपूर्वक अदाज केला असून तो पुढें चुकीचा ठरला तरी त्यात दोष येत नाहीं; पण मुळीं विचाराला सोडचिठ्ठी देणें हें खास तामस लक्षण होय." हें विधान योग्यच आहे; परंतु याच लेखकानें इतरत्र काढलेल्या पुढील विधानाशी याची संगति कशी लावावयाची! "कर्माचें चांगवाईटपण हें त्या कर्माच्या बाह्य स्वरूपावरून ठरत नसून तें कर्म करणाराच्या इच्छेच्या मुळाशीं जी बुद्धि असेल त्या बुद्धीवरून कर्माचें भलेबुरेपण ठरविण्यांत येतें, असा सिद्धान्त या

श्लोकात (२-४९) सांगितला आहे...एवंच कर्मयोगात कर्त्याच्या बुद्धीलाच खरें महत्त्व असून कर्माचें बाह्य स्वरूप त्यापुढें क्षुद्र ठरतें. आणि कर्त्याची समत्व-बुद्धिच त्याच्या बचावाला ढालीसारखी उपयोगी पडते." ('मंजरी' पृ ७२-७३). श्री. करंदीकरांचें उपरोक्त प्रथम विधान प्रमाण मानलें तर एखाद्या कर्त्याची बुद्धि शुद्ध, निष्काम, असूनहि जर त्यानें संभाव्य क्षय, हिंसा, इत्यादि योग्य परिणामविचार न करिता एखादें दुष्परिणामी कृत्य केलें तर केवळ त्याची समत्वबुद्धि त्याच्या बचावाला ढालीसारखी उपयोगी न पडता त्याचें कर्म तामस ठरेल! बुद्धि निष्काम असूनहि योग्य सारासारविचाराच्या अभावीं हातून अकार्य कर्म घडू शकतें हें आम्हीं यासाठींच वर म्हटलें आहे. आणि म्हणूनच "गीतेच्या मतें अमुक व्यवसाय किंवा स्वधर्म योग्य आणि अमुक अयोग्य असा भेद नसून ज्यात काम संकल्प असेल तें अकार्य, असा दंडक" असल्याचें जें 'मंजरी'त (पृ १६८) म्हटलें आहे तें गीतेस अनुसरून नाहीं व शिवाय श्री. करंदीकरांच्याच उपरोक्त प्रथम विधानाशीं सुसंगतहि नाहीं![1]

प्रत्यक्ष कर्मविचारातच गीताकारानीं परिणामविचार कसा समाविष्ट केला आहे हें याप्रमाणें पाहिलें. याशिवाय बुद्धीचेहि त्रिविध भेद सांगताना त्यानीं श्लोक १८-३०, ३१, ३२ मध्यें तिच्या कार्याकार्यनिर्णयपात्रतेवरच भर दिला आहे जी बुद्धि तो निर्णय तंतोतंत योग्य प्रकारें करते ती सात्त्विक होय; जिचा निर्णय दरवेळ एकें बरोबर नसल्यानें जी चुकण्याचा संभव असतो ती राजस होय; आणि जी कार्य कर्माला अकार्य व अकार्याला कार्य मानण्याइतका पूर्ण विपरीत निर्णय घेते ती तामस होय. कर्माच्या कार्याकार्यतेच्या निर्णयानें हें महत्त्वाचें कार्य पार पाडण्याचा बुद्धीचा एकमेव खेवटचा मार्ग म्हणजे अंतिम ध्येयाच्या पार्श्वभूमीत कर्माच्या परिणामाचा सारासारविचार हा होय.

परिणामविचारावर स्पष्टपणें आधारभूत अशा या गीतोक्त आदर्श कर्माच्या विवेचनाचा समारोप करण्यापूर्वी, शास्त्रप्रामाण्याला गीताकार खरोखर कितपत् महत्त्व देतात आणि शास्त्र व बुद्धि यांत समन्वय शक्य आहे किंवा नाहीं, याचा अधिक विचार करणें इष्ट होईल. यासाठीं पुढील प्रकरणात प्रथम तो ऊहापोह करून नंतर गीताशास्त्रातील आदर्श कर्मकल्पना सारांशरूपानें सांगू.

---

१ इतरहि किती तरी भाष्यात वाचकाना असेंच विसंगति आढळेल, ती सर्वच येथें दिग्दर्शित करणें अर्थातच शक्य नाहीं.

प्रकरण एकोणविसावें



शास्त्र आणि बुद्धि यांचा गीताकृत समन्वय



शास्त्राचें मर्यादित महत्त्व

मागील प्रकरणात गीतेनें केवळ स्वार्थस्वरूपी परिणामहेतुत्व निषिद्ध मानलें असून, तदितर परिणामाचा विचार व त्याची इच्छा निषिद्ध न ठरविता त्याना नीतिनिर्णयात आवश्यक मानलें आहे हें पाहिलें. कार्याकार्यनिर्णयाचे वर जे चार मार्ग सांगितले आहेत त्यातला परिणामविचार हाच अत्यंत महत्त्वाचा ठरतो परंतु गीताकारानीं काहीं स्थळीं कार्याकार्यनिर्णयार्थ शब्दप्रामाण्याचा–शास्त्रविधीचा–देखील आधार घेतला असल्यानें, हें शास्त्रानुयायित्वहि विवेचकबुद्धिविरोधी, अधविश्वासस्वरूपी नसून मुळात परिणामाच्या सारासारविवेकावरच आधारभूत आहे, व याप्रमाणें शेवटीं तत्त्वतः कार्याकार्यनिर्णयाची तीच एक कसोटी उरते हें आम्हीं या प्रकरणात स्पष्ट करूं चाहतों. कार्याकार्यनिर्णय योग्य प्रकारें करणारी बुद्धि सात्त्विक होय असें गीताकारानीं श्लोक १८ ३० मध्यें म्हटलें असलें तरी सर्वच व्यक्तींची बुद्धि त्या पातळीला पोचलेली नसते. किंबहुना तसें असतें तर बुद्धीचे सात्त्विक, राजस व तामस असे हे भेद करण्याची आवश्यकताच पडली नसती! म्हणून ज्या सर्वसाधारण मानवाची बुद्धि अशी सात्त्विक झाली नसेल–जे नीतिक्षेत्रात बाल आहेत–त्यांच्या निर्धोक मार्गदर्शनार्थ समाजातील नैतिक व बौद्धिक नेत्यानीं स्वदेशांतील एकंदर परिस्थितीचा व त्या पार्श्वभूमींत भिन्नभिन्न कर्मांच्या संभाव्य परिणामांचा योग्य विचार करून आचरणाचे काहीं ठोकळ नियम घालून देणें योग्यच असतें. यादिवायहि असें पाहा कीं, समाजस्थैर्याला ऐक्यभावना आव-

श्यक असते. समाजरूपी इमारतींतील व्यक्तिरूपी शिलांना एकत्रित ठेवणारें ऐक्यभावना हें जणू सीमेंट होय! त्यासाठीं व्यक्तींच्या सामाजिक व्यवहारात कांहीं ठराविक समानता फार इष्ट असते. ' साधु संत येती घरा, तोचि दिवाळी दसरा ' या प्रसिद्ध उक्तीस अनुसरून, किंवा तद्‌व्यतिरिक्तहि केवळ वैयक्तिक आवडीनिवडीचा वा सोयींचा विचार करून, वर्षांतून कोणत्याहि दिवशीं कोणीं आपलें घर दीपमालिकेनें सुशोभित करणें शक्य असलें, तरी समाजातील सर्वांनीं एका विशिष्ट दिवशींच तसें करण्याचा पायंडा पाडला, म्हणजे वैयक्तिक आनंदाचें सामुदायिक स्वरूपात परिवर्तन होऊन समाजात आपले-पणाची भावना वाढते यात शंका नाहीं. प्रसंगीं स्वतःच्या विचारांना थोडी मुरड घालून, वैयक्तिक अडीअडचणी बाजूस सारून, समाजात प्रस्थापित झालेल्या आचारविचारांच्या सर्वसाधारण नियमानुसार चालणें यासाठींच (एखाद्या मूलभूत तत्त्वाला बाध येत नसेल तर) इष्टच असतें. या अशा नियमांची कांहींशी पद्धतशीर व एकत्रित रचना झाली म्हणजे त्यातूनच आचारशास्त्र बनतें. विश्वातील प्रत्येक समाजात अशीं–लिखित किंवा अलिखित–शास्त्रें असतात.

शास्त्राचाहि आधार शेवटीं परिणामविचारच

अशा शास्त्रांची निर्मिति एखाद्या व्यक्तीच्या गूढ विवेकनिरपेक्ष अंतः-स्फूर्तीतून होत नसून कार्यकारणविवेकाच्या साह्यानेंच होत असते. बहुधा हे नियम एकदम अस्तित्वात न येता दीर्घकालीन अनुभवाचे ते परिपाक असतात. कोणत्या कर्मापासून काय परिणाम होतात याचे वेगवेगळ्या परिस्थितींतले अनुभव पाहून समाजात हे नियम हळूहळू निश्चित स्वरूप धारण करीत जातात. अशा एखाद्या शास्त्राचें कर्तृत्व कोणा विशिष्ट व्यक्तीकडे मानलें गेलें तरी त्याचा अर्थ बहुधा इतकाच घ्यावयाचा कीं, त्या व्यक्तीच्याहि पूर्वी दीर्घकालापासून समाजात प्रचलित असलेल्या पण विस्कळित अशा चाली-रीतींना त्यानें स्वतःच्या बुद्धीनें, त्यात निवडानिवड करून, एकसूत्र पद्धतशीर स्वरूप दिलें. मनु, याज्ञवल्क्य, इत्यादिकांच्या स्मृतिकर्तृत्वाचा आशय असाच मानावयाचा. आणि हें एकसूत्रीकरणाचें, व्यवस्थित स्वरूप देण्याचें कार्य-देखील ती व्यक्ति पुनः भिन्न भिन्न कर्मांच्या परिणामांच्या सारासारविचाराच्या

द्वारेंच करीत असते. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेबद्दल श्रीकृष्णाच्या मुखें गीताकार म्हणतात : " चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः " (४-१३). सामाजिक परिस्थिति, समाजधारणेची आवश्यकता, सामाजिक व्यवहाराचें स्वरूप, भिन्न भिन्न व्यक्तींचे निरनिराळे गुण, भिन्न भिन्न कर्मांचे परिणाम, या सर्वांचा योग्य विचार करून ही व्यवस्था शास्त्रकार भारतीय समाजाच्या स्थैर्यार्थ घालून देण्यात आली होती. गुणानुसार कर्मांची ही वाटणी पुढें अठराव्या अध्यायात विस्तारानें अशी प्रतिपादन केली आहे :

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप
कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥१८-४१॥
शमो दमस्तपः शौचं क्षांतिरार्जवमेव च
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥४२॥
शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम्
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥
कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम्
परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

समाजातील प्रत्येक व्यक्तीनें आपापलें काम चोखपणे पार पाडलें तर समाजाची धारणा होऊन व्यक्तीलाहि हितप्राप्ति होते, साराश स्वहित व परहित या उभयतांचा समन्वय होतो. या मध्यवर्ति चातुर्वर्ण्यकल्पनेला पोषक असा कर्मांकर्मांचा तपशील सांगणारीं अनेक शास्त्रोपशास्त्रें भारतात अस्तित्वात आलीं आहेत.

गीतेंतील चातुर्वर्ण्य-उल्लेखाचा वास्तविक आशय

श्रीमद्भगवद्गीतेंतील चातुर्वर्ण्यसमर्थन हा एक नराच विवाद्य विषय झाला असून जसा काहींना तो भारतीय संस्कृतीचा अभिमानास्पद विशेष वाटतो, तसा इतर कित्येकांना तो गीतेच्या सनातन विश्वव्यापक महत्त्वाला कलंक वाटतो! कोणीकोणी तर तेवढ्यानेंच रुष्ट होऊन संपूर्ण गीतेचाहि त्याग करण्यास उद्युक्त होतात! यास्तव या स्थळीं या विषयावर दोन शब्द लिहून असे गैरसमज दूर करण्याचा प्रयत्न करणें आम्ही आमचें कर्तव्य समजतो. पहिली गोष्ट अशी

कीं, कोणत्याहि समाजांत सर्व व्यक्ति एकाच स्वभावाच्या, प्रवृत्तीच्या, गुणाच्या नसतात; व त्या तशा असल्या तरी सर्वांनीं एकाच प्रकारचें कर्म करूं म्हटल्यास समाज चालणेंच शक्य नाहीं. समाजव्यवस्थेला अनेक प्रकारच्या कर्मांची आवश्यकता असते. हीं सनातन सत्यें आहेत. यासाठीं प्रत्येक समाजांत श्रमविभागणी, कर्मांची वाटणी, आवश्यकच असते. आणि ही वाटेल त्या प्रकारें करण्यापेक्षा ती जितकी व्यक्तीच्या स्वाभाविक गुणानुसार होईल तितकाच अपात्रयोजनेचा प्रसंग टळून समाजांत सुस्थिति नांदेल. समाजाच्या धारणेला जशीं भिन्नभिन्न प्रकारचीं कर्में आवश्यक असतात, तसेंच त्यास अनुसरून भिन्नभिन्न व्यक्तींना ईश्वर भिन्नभिन्न नैसर्गिक गुणांची देणगीहि देत असतो. यामुळें समाजाच्या नेत्याचें मुख्यतः हेंच काम असतें कीं, ज्या व्यक्तीच्या ठायीं जो गुण असेल तदनुरूप कर्म त्याला दिलें जाईल अशी व्यवस्था करावयाची. हाच 'गुणकर्मविभागशः' वर्णव्यवस्था निर्मितीचा वास्तविक आशय असून तो कोणत्याहि समाजरचनाशास्त्रास आक्षेपार्ह वाटण्याचें कारण नाहीं. प्रश्न येतो तो जन्मजात जातिसंस्थेबद्दल. पिता वैश्य असला म्हणून मुलानेंहि वैश्यवृत्ति करीतच जीवन व्यतीत करावें काय? यासबंधांत आम्ही वाचकांच्या नजरेस असें आणूं चाहतों कीं हिंदुधर्मशास्त्रावरील इतर कांहीं ग्रंथांत काय लिहिलें असेल तें असो, परंतु श्रीमद्भगवद्गीतेंत जन्मसिद्ध जातिसंस्थेबद्दल तसा आग्रह आढळत नाहीं. ही खात्री पटली तर गीतेच्या पुष्कळ आक्षेपांचें समाधान होईल असें वाटतें. खरें, जी कर्मविभागणी गीताकारांनीं वर्णानुसार केली आहे तिच्यांतहि ब्राह्मणवर्णाला ऐषआराम व इतरांना मात्र केवळ राबाडकष्ट असा पक्षपात दिसून येत नाहीं. ब्राह्मणांसाठीं त्यांनीं शम, दम, तप, शौच, ज्ञानोपासना, अशीं कठोर कर्तव्यें सांगितलीं आहेत. क्षत्रियांसाठीं देखील केवळ भोगविलास सांगितले नसून शौर्य, दातृत्व, युद्धांत प्राणांसहि परत न फिरणें अशीं कर्तव्यें सांगितलीं आहेत. वैश्यांना कृषि व वाणिज्याबरोबरच गोरक्षणहि उपदेशिलें आहे. आणि शूद्राला परिचर्या (सेवा) कर्म सांगितलें असलें तरी तें त्यानें विनावेतन किंवा वेगारीत केलें पाहिजे असें म्हटलें नाहीं. याशिवाय सारेंच प्रत्येक कर्मांत सात्त्विक, राजस व तामस हे त्रिविध भेद सारखेच लागू असून, ब्राह्मणाचें तप व क्षत्रियाचें दान देखील अयोग्य प्रकारें केल्यास तामस ठरतें. मग काळाबाजार करणाऱ्या वाणिज्यकर्मा-विषयीं तर बोलावयासच नको. सारांश, नैतिक दृष्ट्या ब्राह्मण हा नेहमीच

सात्त्विक व शूद्र हा नेहमींच तामस असतो असें नसून, एखादा शूद्र सात्त्विक तर ब्राह्मण तामस व म्हणून अधोगामी असू शकतो. याप्रमाणें या वर्णव्यवस्थेस फक्त ऐहिक समाजव्यवस्थेपुरतें महत्त्व दिलें असून, त्यापलीकडे त्याला नैतिक किंवा आध्यात्मिक दृष्ट्या अवास्तव महत्त्व दिलेलें नाहीं.

अशा दृष्टीनें पूर्वग्रहरहित होऊन विचार केला म्हणजे—

स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः ॥१८ ४५॥
यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम्
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥४६॥

[आपापलें (स्वभावगुणानुसार) कर्म निष्ठापूर्वक करणारा पुरुष परम सिद्धि प्राप्त करून घेतो—१८-४५. ज्याच्यापासून सर्व प्राण्यांची प्रवृत्ति (उत्पत्ति किंवा कर्मप्रवृत्ति) होते व ज्यानें हें सर्व जग व्यापलें आहे त्याचें (परमेश्वराचें) पूजन स्वकर्तव्यकर्माचरण स्वरूपानें (स्वकर्तव्यद्वारें) करून मनुष्य सिद्धि प्राप्त करून घेतो—४६.] या श्लोकांत कांहीं तरी आमिष दाखवून इतरांकडून आपली सेवा करून घेण्याची लबाडी वृत्ति न आढळता, सबळ-दुर्बळ, बुद्धिवान-मूढ, रणशेतशूर अथवा कृषिक्षेत्रप्रवृत्त, इत्यादि सर्वांनाच आध्यात्मिक दृष्ट्या एकच अंतिम साध्यप्राप्तीचा अत्यंत आशादायक संदेश दिसेल. जन्मसिद्ध जातींची कल्पना दूर ठेवून हे श्लोक वाचले तर यातून पुढील महत्त्वाचा संदेश हस्तगत होईल. जी व्यक्ति आपल्या स्वभावानुसार, सहज गुणानुसार, ज्ञानोपार्जन, तप, युद्ध, इत्यादि कार्यें करण्यास असमर्थ असेल तिलाहि निराश होण्याचें कारण नाहीं. आपापल्या मगदुराप्रमाणे तिनें कृषि किंवा (लौकिकदृष्ट्या) याहूनीहि हलक्या प्रतीची समाजसेवा केली तरी तिला आध्यात्मिक क्षेत्रात एखाद्या उच्चवर्णीयाच्याहि माडीला माडी लावून बसण्यास कांहीं हरकत नाहीं। हा निरसवाद आध्यात्मिक समतावादच नव्हे काय! आपापल्या नैसर्गिक गुणानुसार, व समाजातील विशिष्ट स्थानानुसार, निश्चित झालेलें आपलें कर्तव्य—मग तें जगाच्या दृष्टीनें हलक्या प्रतीचें असो किंवा उच्च असो—जो जो करील तो तद्द्वारा परमेश्वरपूजनच करून शेवटीं अंतिम साध्य प्राप्त करून घेईल असें गीताकार प्राणिमात्रास आश्वासन देत आहेत. जन्मजात बंधनाची कल्पना दूर सारली म्हणजे समाजसेवेच्या कोणत्याहि स्थानासाठीं उमेदवार म्हणून उभे राहण्यासाठीं कोणाहि व्यक्तीला मुभा

असावी, जो कोणी आपल्या गुणांनीं पात्र ठरेल तो त्या स्थानासाठीं—कर्मासाठीं—नियुक्त केला जाईल, आणि मग मात्र त्यानें तें आपलें नियत कर्म निष्ठेनें व योग्य प्रकारें पार पाडावें अशी ही योजना वर्णिता येईल.

गीतेवर कांहीं जणांचा अकारण रोष

गीतेंतील या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेच्या उल्लेखावर आक्षेप घेणाऱ्यांनीं आणखी हेंहि लक्षात घ्यावें कीं, गीताकारानीं यासंबंधात केवळ तात्त्विक विवेचनाची भूमिका स्वीकारलेली असून, जरी शास्त्रप्रामाण्याचा त्यांनीं उल्लेख केला असला तरी कोणत्याहि विशिष्ट स्मृति वा शास्त्रग्रंथाचा पुरस्कार केलेला नाहीं. वस्तुतः ते शास्त्रवचनाला अंतिम प्रमाण मानीत नसून मागें सांगितल्याप्रमाणें त्याचा मूळ आधार विवेचक बुद्धीच्या साराासारविचारावरच आहे. आणि याशिवाय वर उल्लेखिलेली विशिष्ट समाजव्यवस्था जर वर्तमान परिस्थितींत योग्य विचारांतीं परिवर्तनपात्र वाटत असेल, तर "गुणकर्मविभागशः" निराळ्या तपशिलाची व्यवस्था अंगिकारण्यास गीताकाराची हरकत मानण्याचें कारण नाहीं. भारतीय समाजात परमपूज्य मानल्या गेलेल्या वेदाविषयींहि ज्यांनीं—

त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन
निर्द्वंद्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥२-४५॥

आणि याचप्रमाणें—

यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके
तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥२-४६॥

[सर्वत्र जलमय झालें असता एखाद्या विहिरींत जितका अर्थ (उरतो—म्हणजे मुळींच उरत नाहीं; त्या परिस्थितींत कुणी जलपानार्थ विहिरीचा आश्रय करीत नाहीं), तितकाच अर्थ सर्वज्ञ ब्रह्मवेत्त्या पुरुषाला सर्व वेदात (म्हणजे वेदात वर्णिलेल्या—कर्मांत नव्हे—स्वसुखपर कर्मफलांत) वाटतो, (म्हणजे मुळींच वाटत नाहीं. आत्मन्येवात्मना तुष्टः अशा त्या नित्यतृप्त निराश्रय पुरुषाला, 'आनंदी आनंद गडे जिकडे तिकडे चोहिकडे' अशी अवस्था झाल्यावर स्वसुखार्थ वेदवर्णित कर्मफलाची अपेक्षा रहात नाहीं.)[1] असे उद्गार आत्म-

[1] या श्लोकाचा असा अर्थ केल्यास वेदाना कमीपणा येतो म्हणून कांहींजणांनीं याचा वेगळा अर्थ लावला आहे. त्याची चर्चा 'रहस्यां'त केली असून, 'रहस्य'-काराचा या श्लोकासंबंधीचा दृष्टिकोन आम्हास एकंदरींत योग्य वाटतो. मात्र यात

विश्वासानें काढले आहेत, ते एखाद्या विशिष्ट स्मृतीस किंवा शास्त्रग्रंथास बुद्धिनिरपेक्ष प्रामाण्य मान्य करतील असें समजण्याचें कारण नाहीं. शास्त्र शब्दानें गीतेंत समाजस्थैर्यार्थ प्रस्थापित झालेले सर्वसाधारण मार्गदर्शनाचे इष्ट आचारनियम अपेक्षित आहेत.[1] अशा नियमांचें व्यक्तीनें पालन करीत राहणें, व कार्याकार्यविचारात त्यांचा दृष्टिकोन स्वीकारणें हें सर्वसाधारणपणे योग्यच असत, व गीताकाराचाहि अभिप्राय तितक्यापुरताच दिसतो.[2]

वेदोक्त कर्मांच्या फलाचें वैय्यर्थ्य सांगितलें असून वेदोक्त कर्मांचें नव्हे हें ध्यानात घेणें आवश्यक आहे तसें केलें म्हणजे या श्लोकात वेदांना पूर्ण वैय्यर्थ्य येत नाहीं. आता त्यातील कर्मफलभागाला ज्ञात्याच्या दृष्टीनें निरुपयोगी ठरविल्यानें जें वेदांना काहीसें गौणत्व येतें तें नाकारण्यात हशील नाहीं गीताकार जाणून बुजून तसें म्हणत आहेत वेदोक्त कर्मफलाच्या मागें लागणाऱ्यांना श्लोक २-४२ मध्यें "वेदवादरता" असें तुच्छतादर्शक संबोधून, व खुद्द वेदानाहि श्लोक २-४५ मध्य त्रैगुण्यात्मक लेखून हें गौणत्व पूर्वीच दिलेलें आहे, तें याच श्लोकात आहे असें नाहीं शिवाय, या श्लोकात कर्मांचा निषेध नसून केवळ फलाचाच आहे असें म्हटल्यानें सर्वकर्मसन्यासवादाला पुष्टि मिळण्याचाहि संभव राहात नाहीं

१ महाभारताच्या शान्तिपर्वांतील पुढील श्लोक पाहा "य कश्चिन्न्याय्य आचार । सर्वं शास्त्रमिति श्रुति । यदन्याय्यमशास्त्र तदित्येषा श्रूयते श्रुति ॥" (२६९-५८) [जो जो न्याय्य (योग्य) आचार असल तें सर्व शास्त्र होय, आणि जें अन्याय्य असेल त अशास्त्र होय, अशी श्रुति आहे]

२ श्री अरविंद घोष म्हणतात ' Shastra does not mean a mass of customs, some good, some bad, unintelligently followed by the customary routine mind of the tamasic man Shastra is the knowledge and teaching laid down by intuition, experience and wisdom, the science and art and ethic of life, the best standards available to the race The Shastra, the recognised Right that he (man) has set up to govern his lower members by his reason and intelligent will, must therefore first be observed and made the authority for conduct and works and for what

शास्त्रप्रामाण्यावद्दल अर्जुनाचा मार्मिक प्रश्न

परंतु, गीताकार शास्त्रवचनास कर्माकर्ममीमासेंतील अंतिम किंवा एकमेव प्रमाण न मानता त्याला काही अशापुरतेंच महत्त्व देतात हें दिग्दर्शित करणारें आणखी एक स्थळ खुद्द गीतेंतच उपलब्ध असून, त्याकडे गीताभ्यासक सहसा पुरेसें लक्ष देत नाहींत ही दुर्दैवाची गोष्ट होय! सोळाव्या अध्यायाच्या शेवटी कार्याकार्यव्यवस्थितीसाठीं त्या शास्त्रास प्रमाण मानणें योग्य होय असें श्रीकृष्णानीं म्हटल्यावर, अर्जुनानें सतराव्या अध्यायाच्या प्रारंभीं एक फार मार्मिक शंका विचारली आहे. तो प्रश्न व त्याचें श्रीकृष्णोक्त उत्तर पुढील-प्रमाणें आहे :

अर्जुन उवाच

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विता.
तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥१७-१॥

श्रीभगवानुवाच

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिना सा स्वभावजा
सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति ता शृणु ॥ २ ॥
सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत
श्रद्धामयोऽय पुरुषो यो यच्छ्रद्ध. स एव स. ॥ ३ ॥
यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षासि राजसा :
प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जना : ॥ ४ ॥

[अर्जुनानें विचारलें : जे शास्त्रात दिलेला विधि सोडून, पण तरीहि (बुद्ध्या कामवश न होता) आपण काही तरी श्रेष्ठ आचरण करीत आहों

should or should not be done, till the instinctive desire nature is schooled and abated and put down by the habit of self-control and man is ready first for a freer intelligent self-guidance and then for the highest supreme law and supreme liberty of the spiritual nature " (*Essays on the Gita*, series II, pp. 320-21)

या श्रद्धेने युक्त होऊन, (स्वत:च्या बुद्धीला योग्य वाटते त्या प्रकाराने) यजन करितात, त्यांची निष्ठा कोणत्या प्रकारची मानावयाची, सत्त्व, रज की तम ? १७–१ ? श्रीकृष्ण म्हणाले : प्राण्याची ती स्वभावजन्य (शास्त्रवाक्योत्पन्न किंवा अन्यानुकरणजन्य नव्हे) श्रद्धा सात्त्विक, राजस व तामस या तीन प्रकारची असते; ती (तिचे वर्णन) ऐक–२. अर्जुना, प्रत्येकाची ही श्रद्धा आपापल्या प्रकृतिस्वभावास, बुद्धीस, अनुसरून असते. मानवप्राणी श्रद्धामय असतो (प्रत्येक मनुष्याची कोठें ना कोठें अशी श्रद्धा असतेच). ज्याची जशी (जेथें) श्रद्धा असेल तसा (त्या कोटीचा) तो होतो.–३. सात्त्विक (सत्त्वगुणप्रधान) पुरुष देवांचे, राजस यक्षराक्षसांचे, व इतर तामस माणसें प्रेतभूतगणांचे यजन करीत असतात-४.]

गीतेच्या विश्वव्यापकत्वाच्या दृष्टीनें आम्हाला हे श्लोक विशेष महत्त्वाचे वाटतात. सोळाव्या अध्यायाच्या शेवटीं कार्याकार्यव्यवस्थितीसाठीं शास्त्राला प्रमाण मानून चालण्याचा उपदेश अर्जुनास केल्यावर तो विषय तितक्यावरच सोडला असता तर शास्त्रबाह्य कोणतेंहि वर्तन स्तुत्य ठरू शकत नाहीं असा गीताकाराचा अभिप्राय व्यक्त झाला असता. यात शास्त्र म्हणजे केवळ हिंदु-धर्मशास्त्र असा अर्थ न घेता, वर म्हटल्याप्रमाणें कोणत्याहि समाजात सर्व-साधारण मार्गदर्शनार्थ व ऐक्यवर्धनार्थ रूढ होणारे हितकारक आचारनियम असा केला म्हणजे तो आदेशहि विश्वोपास पात्र होऊ शकतो हें खरें. पण तरीहि या रूढ नियमाच्या बाहेर जाऊन केलें जाणारें सर्वच आचरण निंद्य मानावयाचें की काय हा महत्त्वाचा प्रश्न शिल्लक राहतो. गीताकारानी तो न डावलता त्याचा येथे योग्य परामर्श घेतला आहे. त्यानीं असें केल्यानें त्यांच्यावर संकुचितवृत्तीचा, अधरूढीपूजेचा, आरोप करण्यास वाव राहिला नाहीं. शास्त्राचाराचें क्षेत्र सामान्यत: ओलांडू नये हें खरें; व कामकारत वृत्तीनें तें ओलांडणे तर केव्हांहि निंद्य होय (१६ २३). परतु कामवश न होताहि, ज्याच्या स्वतंत्र बुद्धीला, शास्त्रमार्ग न पटून अन्य मार्गानें जावेसें वाटतें ते सारेच अधोगामी मानावयाचे काय ? किंवा त्यातहि काही चागले पुरुष असू शकतात ?

त्या प्रश्नाचा केलेला संकुचित अर्थ : शंकराचार्य व ज्ञानेश्वर

अर्जुनाच्या मार्मिक प्रश्नाचा हा आशय असून, त्यानें उल्लेखिलेली श्रद्धा ही

शास्त्रविरोधी निदान शास्त्रेतर पण श्रेयःपर अशी आहे. आपल्या कल्याणाचा मार्ग आचरावा, हातून सदाचरण घडावें, परंतु शास्त्रविधि तर पटत नाहीं अशा मनोवृत्तीच्या पुरुषाच्या आचरणाबद्दल तो प्रश्न आहे. या दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे कर्माकर्ममीमांसेंत या प्रश्नाचें महत्त्व सहजच ध्यानात येतें. परंतु या प्रश्नाचा टीकाकारांनीं विपर्यास करून गीतेच्या व्यापक भूमिकेला विनाकारण खालीं आणलें आहे. उदाहरणार्थ, श्रीशंकराचार्य या श्लोकावरील भाष्यात म्हणतात कीं, ज्या व्यक्तीला अज्ञानामुळें शास्त्रविधीची माहिती नसून जो घरातील किंवा समाजातील वृद्धाच्या (श्रेष्ठाच्या) आचरणाचें सश्रद्ध अनुकरण करू चाहतो अशा व्यक्तीला अनुलक्षून हा प्रश्न असून, शास्त्रविधि अवगत असूनहि बौद्धिक मतभेदानें जो त्याचें आचरण करू चाहत नाहीं अशा व्यक्तीचा विचार येथें कर्तव्य नाहीं. म्हणजे या श्लोकातली व्यक्ति अजाणतेपणें (अनुकरणानें) पण एकदरींत शास्त्रानुकूलच आचरण करणारी असून, जाणूनबुजून शास्त्रबाह्य वर्तन करणारी नाहीं. आमच्या अल्पमतीप्रमाणें ही उत्तरपक्षीय व्यक्तिदेखील या श्लोकाच्या व्याप्तींत समाविष्ट आहे. शास्त्राविषयीं एकदरींत श्रद्धा किंवा आदरभाव बाळगून, शास्त्रविधींचें तपशीलवार ज्ञान नसल्यानें, ज्याना तें ज्ञान आहे अशा वृद्धाच जो अनुकरण करतो अशा व्यक्तीविषयीं हा प्रश्न आहे असें आचार्यांचें मत दिसतें.[1] परंतु हें ग्राह्य धरलें तर अशा व्यक्तींपैकीं काहीजण–भूतप्रेताचे पूजक–तामस असतात असें जें या प्रश्नाच्या उत्तरात म्हटलें आहे त्याची संगति लागत नाहीं! आचार्यांच्या मतानुसार ज्या व्यक्तींबद्दल हा प्रश्न आहे त्या अज्ञानानें का होईना पण शास्त्रानुकूल वर्तणाऱ्या, व एकदरींत शास्त्राबद्दल श्रद्धा बाळगणाऱ्या अशा असल्यानें त्यांपैकीं कोणाचेंहि वर्तन, कोणाचीहि निष्ठा, तामस ठरण्याचें कारण दिसत नाहीं, फार झाल्यास ती राजस ठरेल. याशिवाय या श्लोकात उल्लेखिलेलें आचरण अनुकरणजन्य असतें असें आचार्य म्हणतात तेंहि पटत नाहीं. कारण या प्रश्नाला दिलेल्या उत्तरात 'देहिनां सा स्वभावजा श्रद्धा'

१ "कचिच्छास्त्रविधिमपश्यन्तो वृद्धव्यवहारदर्शनादेव ये श्रद्दधानतया देवादीन्पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विता इत्येवं गृह्यन्ते। ये पुनः कचिच्छास्त्रविधिमुपलभमाना एव तमुत्सृज्यायथाविधि देवादीन्पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते इति न परिगृह्यन्ते।"

'सत्त्वानुरूपा श्रद्धा' असें दोनदा स्पष्ट म्हटलें आहे म्हणजे ज्या श्रद्धेचा, निष्ठेचा, येथें विचार चालला आहे ती शास्त्रवचनजन्यहि नाहीं व इतर कोणाच्या अनुकरणामुळें उत्पन्न झालेलीहि नाहीं; तर प्रत्येक व्यक्तीच्या ठायीं नैसर्गिक रीत्या आपापल्या प्रकृतिस्वभावानुसार असणारी ती श्रद्धा आहे. आणि म्हणूनच तिचे तीन भेद करणें आवश्यक झालें.

यासाठीं, शास्त्रविधि माहित नसल्यानें असो, किंवा तो माहित असूनहि न पटल्यानें असो, जे स्वतःच्या अंतःकरणप्रवृत्तीस अनुसरून आचरण करू चाहतात अशा व्यक्तींना अनुलक्षून हा प्रश्न विचारलेला आहे. किंबहुना, शास्त्रविधि माहित असूनहि बौद्धिक मतभेदानें जो भिन्न मार्गानें जाऊं चाहतो त्याच्या आचरणाच्या परीक्षणातच या श्लोकाचें वैशिष्ट्य आहे. अर्थात् हें शास्त्रविधि उल्लंघन कामवश व म्हणून पूर्णपणें अश्रद्ध नाहीं हें सांगितलेंच; कारण त्याचा विचार पूर्वी १६-२३ मध्यें आलाच आहे. पण जो निष्काम व श्रेयःप्राप्तीविषयीं श्रद्धा बाळगणारा म्हणजे श्लोक १६-२२ मध्यें सांगितल्याप्रमाणें जो " एतैर्विमुक्तः कौंतेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नरः। आचरत्यात्मनः श्रेयः " अशा कोटीचा, असूनहि शास्त्रविहित मार्गापेक्षा स्वतःच्या स्वतन्त्र बुद्धीस अनुसरून चालू चाहतो त्याच्या वर्तनाविषयीं हा प्रश्न उपस्थित केला आहे. हा मनुष्य 'श्रद्धयान्वित' असला तरी ती श्रद्धा शास्त्रविधीवर नसून, शास्त्र स्वतःच ज्यावें साधन असतें त्या साध्याच्या (अंतिम श्रेयाच्या) ठायीं असते. यासाठीं 'शास्त्रावर श्रद्धा असूनहि अज्ञानानें चुकणाऱ्या' मनुष्याचा या श्लोकांत विचार केला आहे हें 'रहस्य'कारांचें मतहि मान्य होणारें नाहीं. मुळीं, ज्या व्यक्तींचा यांत विचार आहे ते सारे 'चुकलेले' आहेत हें गृहीत धरणेंच योग्य नाहीं! कारण यांतील कांहीं जण सात्त्विक असतात असें या प्रश्नाच्या उत्तरांतच गीताकारांनीं म्हटलें आहे. सश्रद्ध म्हणजे सत्प्रवृत्त, म्हणजे स्वकल्याणाच्या अंतिम इच्छेनें प्रेरित होणारे, परंतु शास्त्रविधीबद्दल सचोटीचा मतभेद बाळगणारे व स्वतःच्या स्वतन्त्र बुद्धीस अनुसरून चालू पाहणारे सारेच पुरुष 'चुकलेले' मानावयाचे कीं काय हाच तर अर्जुनाचा मुळांत प्रश्न आहे!

शास्त्रविधि जाणत असतांहि त्याचें पालन न करणाऱ्या व्यक्तींना अनुलक्षून हा श्लोक आहे असें मानल्यास त्यांत विसंगति येते असा आचार्यांनीं आक्षेप घेतला आहे तोहि समर्थनीय दिसत नाहीं. ते म्हणतातः 'देवादिपूजा-

विधि सांगणाऱ्या शास्त्राची माहिती असताहि त्यावर ज्याची श्रद्धा नाहीं तो मनुष्य 'श्रद्धेनें देवादिपूजा करणारा' कसा म्हणता येईल? त्या शास्त्राचें जो जाणुनबुजून उल्लंघन करितो तो देवपूजा, आणि तीहि श्रद्धयान्वित होऊन, कशाला करील? पण या श्लोकांत तर 'ये श्रद्धयान्विताः यजन्ते' त्यांच्या विषयीं प्रश्न उपस्थित केला आहे. म्हणून या व्यक्ति शास्त्रविधि अवगत असताहि बुद्धया त्याचें उल्लंघन करणाऱ्या असू शकत नाहींत'[1]. परंतु हा आक्षेप सयुक्तिक नाहीं. पहिली गोष्ट अशी कीं अर्जुन ज्यांच्याविषयीं बोलत आहे ते सर्व देवपूजकच आहेत असें नाहीं; आचार्य तसें उगीचच गृहीत धरीत आहेत. अर्जुनानें फक्त 'श्रद्धयान्विताः यजन्ते' इतकेंच म्हटलें असून कोणाला यजन्ते हें त्यानें स्पष्ट केलें नाहीं. इतकेंच नव्हे तर श्रीकृष्णाच्या उत्तरावरून त्यांत देवपूजकाव्यतिरिक्त यक्षराक्षसपूजक व भूतप्रेतपूजकहि समाविष्ट आहेत हें स्पष्ट होतें. आणि या अशा भूतप्रेतपूजेशीं शास्त्राचा काय संबंध? भूतप्रेतपिशाचाच्या पूजेच्या ठायीं असणारी ही श्रद्धा काय शास्त्रानुरूप म्हणावयाची? याशिवाय, जे देवपूजक आहेत तेहि सर्व शास्त्राविषयीं सश्रद्धच असले पाहिजेत असें नाहीं. शास्त्रविधीवर श्रद्धा नसताहि देवपूजेवर श्रद्धा असणें अशक्य अथवा विसंगत नाहीं ते तसें आहे हें आचार्यांचें दुसरें निराधार गृहीत विधान आहे. शास्त्रविधि अवगत नसताहि, किंवा अवगत असून पटत नसताहि, अंतिम श्रेयप्राप्तीविषयीं सश्रद्ध असणारा मनुष्य स्वत:च्या स्वतंत्र बुद्धीस अनुसरून देवपूजनाचा मार्ग निश्चित करू शकतो अंतिम ध्येयावरील श्रद्धेसाठीं शास्त्राचीच आवश्यकता आहे असें नाहीं शास्त्रविधीचें मुख्य प्रयोजन कार्याकार्यव्यवस्थिति आहे, म्हणजे त्याचा संबंध कर्मांच्या तपशिलाशीं आहे. कर्मप्रवृत्त करणारें अंतिम ध्येय शास्त्रश्रद्धानिरपेक्ष असू शकतें. यासाठीं शास्त्रविधीवर श्रद्धा न बाळगताहि मनुष्य 'आत्मन. श्रेय. आचरन्' म्हणजे निष्काम व या अंतिम ध्येयाविषयीं श्रद्धयान्वित असू शकतो, व आपल्या या ध्येय प्राप्त्यर्थ तो शास्त्रविधीहून वेगळा असा स्वत:चा मार्ग निश्चित करू शकतो आणि अशा स्वतंत्र प्रकारें केलेलें यजन—मग तें देवाचें असो, किंवा आणखी कोणाचें असो—योग्य ठरेल, किंवा केवळ तें शास्त्रानुरूप नाहीं येव

१ "कस्माच्छ्रद्धयान्वितत्वविशेषणात् देवादिपूजाविधिपरं किंचिच्छास्त्रं पश्यन्त एव तदुत्सृज्याश्रद्धानतया तद्विहितायां देवादिपूजायां श्रद्धयान्विताः प्रवर्तन्त इति न शक्यं कल्पयितुं"

त्यावरच त्याज्य मानलें जाईल, हा अर्जुनाचा प्रश्न आहे. शास्त्राचाराच्या बाहेर जाऊन आपल्या स्वतंत्र प्रवृत्तीला मार्गदर्शक करून 'आत्मनः श्रेयः' प्राप्त करूं पाहणाऱ्याच्या नैतिक पात्रापात्रतेच्या महत्त्वाचा प्रश्न अर्जुनानें येथें उपस्थित केला आहे.

या श्लोकाकडे पाहण्याच्या आचार्यांच्या दृष्टिकोनाबद्दल हें इतकें लिहिल्यावर त्या दृष्टिकोनास स्पष्टपणें अनुसरून लिहिलेल्या ज्ञानेश्वरींतील पुढील ओंव्याविषयीं वेगळें असें विशेष लिहावयास नको. शास्त्रांचा अभ्यास करण्याइतकी अनुकूल परिस्थिति किंवा बौद्धिक पातळी ज्यांना लाभलेली नाहीं अशा लोकांचें वर्णन करून ज्ञानेश्वर म्हणतात: "परी निर्धारूनि शास्त्रें । अर्थानुष्ठानें पवित्रें । नादरताति परत्रें । साचारें जे ॥ १७–४० ॥ तयाऐसें आम्ही होआवें । ऐसी चाड बांधोनि जीवें । घेती तयाचें मागावें । आचरावया ॥ ४१ ॥ धडयाचिया आखरा- । तळीं बाळ लिहे दातारा । कां पुढां वूनि परिकरा । अक्षमु चाले ॥ ४२ ॥ तैसें सर्वशास्त्रनिपुण । तयाचें जें आचरण । तेंचि करिती प्रमाण । आपलिये श्रद्धे ॥ ४३ ॥ मग शिवादिकें पूजनें । भूम्यादिकें महादानें । अग्निहोत्रादि यजनें । करिती जे श्रद्धा ॥ ४४ ॥ तयां सत्त्वरजतमा- । माजीं कोण पुरुषोत्तमा । गति होय ते आम्हां । सांगिजो जी ॥ ४५ ॥" आतां ज्ञानेश्वराच्या या उद्गारावर सरळच असा आक्षेप घेणें शक्य आहे कीं, त्यांनीं अर्जुनाचा सारा प्रश्नच निरर्थक करून टाकला आहे! सर्वशास्त्रनिपुण, सदाचारसंपन्न, सद्गतिप्राप्त अशा महात्म्याचें अनुकरण करून जे स्वतः सदाचारानें वागतात ते सात्त्विक कीं राजस कीं तामस असा प्रश्नच कसा उद्भवेल? त्याचा आणि तामसावस्थेचा संबंध अर्जुनानें शंकेसाठींहि जोडणें संभवनीय वाटत नाहीं! आणि त्यानें चुकून तसें विचारलें असेंहि आपण मानलें तरी या व्यक्तींपैकीं काहीं भूतप्रेतपूजक व म्हणून तामसी असतात असें श्रीकृष्ण कसे म्हणूं शकले असते? यावरूनच हें स्पष्ट होतें कीं अर्जुनाचा प्रश्न ज्या व्यक्तींना उद्देशून आहे त्या प्रत्यक्षपणें किंवा अप्रत्यक्षपणें शास्त्रानुयायी नाहींत. असें मानल्याशिवाय तो प्रश्न सार्थ ठरत नाहीं, व त्याचें उत्तरहि सुसंगत ठरत नाहीं. उलट तसें मानलें म्हणजे मात्र तो प्रश्न मार्मिक ठरतो, व हें एकंदर विवेचन गीताकाराच्या मूलगामी व सर्वस्पर्शी विचारसरणीचें द्योतक ठरतें! जे प्रत्यक्षपणें, जाणतेपणें शास्त्रानुयायी नाहींत, व शिवाय

शास्त्रशार्‍या सदाचरणाचे अनुकरण करणारे अप्रत्यक्ष शास्त्रानुयायी देखील नाहीत, परंतु स्वकल्याणाच्या अंतिम ध्येयावर श्रद्धा ठेवून जे त्याच्या प्राप्त्यर्थ स्वतःचा निराळाच मार्ग आचरूं पाहतात, त्यांच्या निष्ठेचें स्वरूप कोणतें मानावयाचें हा अर्जुनाचा प्रश्न आहे!

शास्त्रविधि सोडूनहि सदाचरण शक्य आहे!

अर्जुनाच्या प्रश्नाचा हा आशय निश्चित केल्यावर आता त्याला श्रीकृष्णानें दिलेल्या उत्तराकडे वळू. या उत्तरात अगदीं प्रथमच नजरेंत भरणारी गोष्ट म्हणजे या शास्त्रभिन्न आचरणाला एकदम सरळ त्याज्य असें म्हटलेलें नाहीं! आणि यांतच गीताकाराच्या दृष्टिकोनाची महान विशालता दिसून येते! ही मनुष्याची स्वाभाविक निष्ठा सात्त्विक, किंवा राजस, किंवा तामस अशी त्रिविध असू शकते. ती निरपवाद चांगली किंवा निरपवाद वाईट म्हणता येत नाही. जरी तो मनुष्य कामवश नसून स्वकल्याणाविषयीं श्रद्धयान्वित आहे, तरी तो प्रत्यक्ष कोणतें कर्म करतो यावर त्याच्या निष्ठेचा प्रकार अवलंबून राहील. सारांश, त्याचे यजन केवळ निष्काम असूनच भागणार नाहीं; तें कार्यहि असलें पाहिजे. तें कार्य नसेल तर निष्काम असूनहि वाईट ठरेल उलट तें कार्य असेल तर शास्त्रभिन्न असूनहि सात्त्विक ठरेल! या चार श्लोकांत किती महत्त्वाचें तत्त्व गोवलें गेलें आहे हें आता वाचकांच्या ध्यानात येईल असें वाटतें. शास्त्रवचन हेंच कार्याकार्यनिर्णयाचें एकमेव प्रमाण नाहीं. अर्थात् सर्वसाधारण नियम म्हणून त्याला प्रमाण मानणें हें इष्टच होय; शास्त्रानुरूप वर्तन केल्यानें तामस कृति होण्याचा संभव रहात नाहीं. परतु श्रेयप्राप्तीसाठीं शास्त्रबाह्य आचरण करणाऱ्याची कृति तेवढ्यामुळेच निंद्य ठरत नसली तरी ती सात्त्विक, राजस किंवा तामस या तीन प्रकारची असणें शक्य असल्यानें, ती यापैकीं कोणत्या कोटींत पडते याची काळजी त्या व्यक्तीनें घेतली पाहिजे. ती कृति खरोखर पूर्णपणे कार्य असेल तर सात्त्विक ठरेल; त्याहून कमी प्रतीची असेल तर राजस ठरेल; आणि अत्यंत निकृष्ट असेल तर तामस ठरेल प्रत्यक्षपणें असें निकृष्ट कर्म केल्यावर केवळ तें निष्काम व सश्रद्ध आहे, अंतिम श्रेयप्राप्तीच्या इच्छेनें प्रेरित होऊन केलें आहे, इतक्या-मुळेंच त्याचें समर्थन होणार नाहीं; तें तामसच गणलें जाईल. या ठिकाणीं 'यजन' शब्द केवळ विशिष्ट अर्थानें न घेता 'श्रेयप्राप्त्यर्थ सत्प्रवृत्त होऊन

केलेली कृति' असा त्याचा अर्थ केला म्हणजे,[1] चवथ्या श्लोकातील देवपूजा म्हणजे पूर्ण कार्य कृति, यक्षराक्षसपूजा म्हणजे मध्यम कृति, व प्रेतभूतपूजा म्हणजे निकृष्ट कृति असा आशय ग्रहण करता येतो याच तीन भेदांचें कर्माला, बुद्धीला, धृतीला उद्देशून सतराव्या व अठराव्या अध्यायात वर्णन केलें आहे अशा प्रकारें, शास्त्रवचनावर किंवा एखाद्या व्यक्तीवर श्रद्धा न ठेवता स्वतःच्या नैसर्गिक प्रवृत्तीस अनुसरून, बुद्धीवर विसंबून, श्रेय साधन करू पाहणाऱ्याची कृति कोणत्या प्रकारची असू शकते याचें गीताकारांनी थोडक्यात मार्मिक दिग्दर्शन केलें आहे या दिग्दर्शनात त्यांनी निरपवाद शास्त्रिकप्रामाण्यवादाचा निरास करून स्वतंत्र बुद्धीला वाव ठेवला आहे, पण त्याबरोबरच या बुद्धिस्वात याचा काळजीपूर्वक व आवश्यक तेथेंच उपयोग न केल्यास त्यापासून उद्भवणा या अध पाताच्या धोक्याकडेहि लक्ष वेधलें आहे।[2]

शास्त्रादर घालवूनहि गीतेचा बुद्धिवाद ।

या दृष्टीनें गीतेंत सतराव्या व अठराव्या अध्यायात दिलेलीं त्रिविध भेदांचीं वर्णनें वाचलीं म्हणजे त्यात प्रस्थापित शास्त्रनियमांविषयीं आदर आणि व्यक्तीच्या बुद्धिस्वातंत्र्यालाहि मान्यता याचा मार्मिक समन्वय आढळून येतो. गीताकारांनीं केवळ शास्त्रविरोधी एवढ्यावरूनच कोणत्याहि कृतीस निंद्य मानलेलें नाहीं. शास्त्रविरोधी आचरणाचा निषेध करताना ते रागद्वेषप्रमादि विकाराचा कटाक्षानें उल्लेख करितात.

> य शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारत
> न स सिद्धिमवाप्नोति न सुख न परा गतिम् ॥ १६ २३ ॥
> अशास्त्रविहित घोर तप्यन्ते ये तपो जना
> दम्भाहकारसयुक्ता कामरागबलान्विता : ॥ १७-५ ॥

---

१ 'यजन्त इति यागग्रहण दानादेरुपलक्षणम्"—आनदगिरी टीका, १७-१

२ प्रस्तुत चार श्लोकाकडे पाहण्याचा श्री अरविंदांचा दृष्टिकोन इतर भाष्यकारांच्या तुलनेनें एकंदरींत पुष्कळच मार्मिक व पुरोगामी आहे पाहा *Essays on the Gita, second series*, प्रकरण ४१

अशा प्रकारें विकारग्रस्त होऊन केलेलें शास्त्रोल्लघन त्याज्य होय हें कोणता सुज्ञ नाकारील ? पण यावरून जें जे शास्त्रभिन्न तें तें त्याज्य असें निष्पन्न होत नाहीं हे उघडच आहे. श्लोक १७–१३ मध्यें दिलेल्या तामस यज्ञाच्या व्याख्येंतहि तो यज्ञ केवळ विधिहीन–शास्त्रविधिहीन–असतो इतकेंच नव्हे तर सर्व प्रकारें श्रद्धाविरहित असतो असें म्हटलें आहे अर्थात् अर्जुनाच्या उपरोक्त प्रश्नात ज्या श्रद्धयान्वित व्यक्तींचा उल्लेख आहे त्याच्या कृतीहून ही कृति वेगळी आहे कोणत्याहि प्रकारची श्रेयविषयक श्रद्धा नसणें म्हणजे कामरागविकारवशता. वरील स्थळीं शास्त्रविरोधाबरोबर विकारवशतेचाहि उल्लेख आहे पण याशिवाय इतर अनेक स्थळीं सत्त्वरजतमाच्या भेदाचीं उदाहरणे देताना गीताकारानीं शास्त्राचा उल्लेख न करता सर्वसामान्य परि-भाषेत केलेलें विवेचन पाहिले, म्हणजे तर शास्त्रादर बाळगूनहि बुद्धिवादी असणाऱ्या त्याच्या विचारसरणीची निःसदिग्ध साक्ष पटते ! सतराव्या अध्यायात श्लोक ८,९,१० मध्यें दिलेले आहाराच त्रिविध भेद पाहिले तरी यात बुद्धिवादी कार्यकारणसबध व परिणामविचार याचा आधार घेतला असून केवळ शास्त्रवचनप्रामाण्याचे त्याचें स्वरूप नाहीं हें वाचकाच्या ध्यानात येईल चातुर्मासात वागीं खाणें किंवा रात्रीच्या भोजनात कादे खाणें हा तामसी आहार होय अशा प्रकारचीं विधानें त्यात नाहींत ! फार काय पण मासाहार व शाकाहार याविषयींहि स्वत चें एखादें मत गीताकारानीं वाचकावर लाद-ण्याचा प्रयत्न केलेला नाहीं ! काय चागलें व काय वाईट याचें बुद्धिवादावर आधारभूत असें विवेचन करून शेवटीं " यथेच्छसि तथा कुरु " असें सागा वयाचें ही त्याची भूमिका आहे आहारभदाप्रमाणेंच दानवर्णनाची रचनाहि अत्यत कुशलतेनें केली असून, त्यात केवळ ठराविक शास्त्रप्रामाण्याचा आधार न घेता प्राप्त परिस्थित्यनुरूप परिणामविचार कसा प्रतिपादिलेला आहे हें वर दाखविलेंच आहे श्लोक १८-२०, २१, २२ मध्यें दिलेलें ज्ञानाचें त्रिविध वर्णनहि शुद्ध तात्त्विक स्वरूपाचे असून अमुक एका धर्मग्रथास अनुसरून असेल तेंच खरें ज्ञान असा हेकेखोर आडमुठेपणा प्रदर्शित केलेला नाहीं !

यासाठीं गीतेंतील चातुर्वर्ण्य-उल्लेखाला अवास्तव महत्त्व देऊन, कोणाच्या तें मत पटत नसलें तरी तेवढ्यावरून गीतेंतील प्रमुख सनातन नीतितत्त्व चर्चेला त्यानें तुच्छ लेखू पाहणें सुज्ञपणाचें ठरणार नाहीं. कोणत्याहि वाङ्मयकृतींत

तत्कालीन कल्पनांचें व परिस्थितीचें प्रतिबिंब थोडें तरी उमटणें साहजिकच आहे. सुज्ञ वाचकानें गीतेसारख्या महान कृतीचें मनन करिताना त्या प्रतिबिंबापेक्षा तिच्यातील त्रिकालाबाधित तात्पर्यावर लक्ष केंद्रित करणें हाच इष्ट मार्ग होय हें गीतेच्या आक्षेपकांनीं व समर्थकांनींहि ध्यानांत घेणें आवश्यक आहे. चातुर्वर्ण्याचा गीतेंतील उल्लेख त्रोटक असून गीताकारांनीं त्याचा विशेष विस्तार केलेला नाहीं. याचें एक कारण असें असावें कीं, स्वतः अर्जुनास चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमान्य नसल्यानें तिचें विस्तृत विवेचन करण्याच्या भरीस श्रीकृष्ण पडले नाहींत. अर्जुन चातुर्वर्ण्याचें उल्लंघन करून, क्षात्रधर्माचा मूलतः त्याग करून, ब्राह्मणवर्णास उचित असें भिक्षाजीवन व्यतीत करूं चाहत होता या अभिप्रायाची अयथार्थता पूर्वखंडांत सिद्ध केलीच आहे. क्षात्रकर्मापेक्षा मला ब्राह्मणकर्म अधिक आवडतें ही त्याची भूमिका नव्हती. जेथें सर्व वर्ण समान लेखले जातात, जेथें जाऊन पोचण्याचा सर्वांना सारखाच हक्क आहे, त्या मोक्षपदास हें कुलघातात्मक विशिष्ट युद्ध कर्म बाधक होईल या भयानें तो लढण्यासाठीं मागेपुढें पाहत होता. सारांश, अर्जुन चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेलाच विरोध करीत होता व म्हणून श्रीकृष्णानें तिची आवश्यकता त्याला पटवून दिली असा भाग नाहीं. त्या व्यवस्थेचें समर्थन हा त्यांच्या संभाषणात प्रत्यक्ष मतभेदाचा मुद्दा नव्हता. आणि यासाठीं गीताचर्चेंत तें प्रमुख तात्पर्य मानणें रास्त नव्हे. गीतेंतील कर्माकर्मविषयक सनातन विश्वव्यापक प्रमुख नीतितत्त्व वेगळेंच आहे.

गीतेला परिणामविचार वर्ज नाहीं

अस्तु. विचारनिरपेक्ष अंतःस्फूर्ति, शिष्टाचार, शब्दप्रामाण्य व परिणामांचा सारासारविवेक या कर्मांच्या कार्याकार्यनिर्णयाच्या चतुर्विध साधनांपैकीं गीताकार पहिल्याचा उल्लेख करीत नाहींत, दुसरें व तिसरें सर्वसाधारण मार्गदर्शनार्थ ठोकळ मानानें उपयुक्त पण तत्त्वतः एकंदरींत गौण मानतात, व शेवटचेंच प्रमुख मानतात हें याप्रमाणें सविस्तर पाहिलें. गीतोक्त कर्माकर्ममीमांसेंत परिणामविचार वर्ज मानला आहे हा प्रचलित भ्रम कसा निराधार आहे हें आता वाचकाच्या लक्षात येईल. सहज अंतःस्फूर्तीचा मार्ग अंतिम ध्येयनिश्चितीसाठीं उपयुक्त असला तरी त्याच्याखालीं उतरून दैनंदिन आचरणांत, विशिष्ट प्रत्यक्ष कर्मांच्या क्षेत्रात, त्याचा उपयोग गैर व गोंधळकारक

ठरेल. बरें, शब्दप्रामाण्यावर कोणी शभर टक्के विश्वास ठेवू म्हटलें तरी जीवनातल्या प्रत्येक संभवनीय परिस्थितीसाठीं व कर्मासाठीं शास्त्रवचन आदळणें शक्य नाहीं; भिन्नभिन्न शास्त्रवचनांत मतभेद आढळतो हें वेगळेंच. एतावता, कर्ममीमांसेंतलें बुद्धिप्रामाण्याचें, परिणामविचाराचें, महत्त्वपूर्ण स्थान कोणतांहि सुज्ञ व सुसंगत नीतिपथ नाकारू शकेलसें वाटत नाहीं.

गीतेंत दिलेल्या बुद्धीच्या पुढील त्रिविध वर्णनांतहि वाचकांना हाच दृष्टिकोन आढळून येईल.

> प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये
> बन्धं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥१८-३०॥
>
> यथा धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च
> अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥ ३१ ॥
>
> अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता
> सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ ३२ ॥

[अर्जुना, प्रवृत्तिनिवृत्ति (कोठें कर्मप्रवृत्त व्हावें व कोठें निवृत्त व्हावें), कार्याकार्य (कार्य म्हणजे करण्यास योग्य असें कर्म कोणतें व अकार्य कर्म कोणतें), भयाभय (कशाचें भय मानावें व कोणत्या गोष्टीचें भय मानणें अयोग्य होय), बन्ध म्हणजे काय व मोक्षाचें खरें स्वरूप कोणतें, इत्यादि प्रश्नांचा जी बुद्धि यथार्थ निर्णय करिते ती सात्त्विक होय–१८ ३०. ज्या बुद्धीच्या योगानें धर्म व अधर्म, कार्य आणि अकार्य यांचें नीट (पूर्णपणें यथार्थ) ज्ञान होत नाहीं ती राजसी होय-३१. अर्जुना, जी तमोगुणावृत्त बुद्धि उघडउघड अधर्मालाच धर्म मानते, व सर्वच गोष्टींचा विपरीत अर्थ लावते, ती तामसी होय–३२][1], यांत केवळ शास्त्रप्रामाण्याचा उल्लेख न

1 श्लोक १८-३० चें स्पष्टीकरण करतांना श्रीशंकराचार्यांनी प्रवृत्ति म्हणजे कर्ममार्ग व निवृत्ति म्हणजे संन्यासमार्ग असा अर्थ करून या शब्दाचा उत्तरार्धांतील बंध व मोक्ष या शब्दांशीं अनुक्रमानें संबंध जोडून दिला आहे; बंधाला कारणीभूत होणारा तो प्रवृत्ति म्हणजे कर्म-मार्ग, व मोक्षास कारणीभूत होणारा तो निवृत्ति म्हणजे संन्यास-मार्ग असें ते म्हणतात पण असा क्रम लावल्यास याच श्लोकांतील कार्याकार्य व भयाभय या जोड्यांची काय वाट ? कार्याकार्य म्हणजे विहित-

करिता बुद्धीच्या कार्याकार्यनिर्णय शक्तीचें मार्मिक विवेचन केलें आहे. यात निर्देशिलेला कार्याकार्यनिर्णय मानवी बुद्धीनें देशकालपरिस्थित्यनुरूप सारासार विवेक करून घ्यावयाचा असतो. अर्थात्, कर्मांच्या परिणामाचा विचार त्यात आलाच. शास्त्रानुसार निर्णय घेते ती बुद्धि सात्त्विक असें येथें गीताकारांनीं म्हटलेलें नाहीं. आणि म्हणूनच बुद्धीचें हें वर्णन स्थलकालातीत झालें आहे.

परिणामविचाराचे स्वरूप

परिणामविचाराचें हें वास्तविक महत्त्व पाहता नीतिनिर्णयात तो कोणत्या प्रकारें साह्यभूत होतो हें येथें संक्षेपानें पाहू. कर्मांच्या अनेकविध परिणामा पैकीं स्वार्थी परिणामाचे ठायीं आसक्ति, त्याना हेतुस्थानीं मानून कर्म करणें, हें गीताकारांनीं निषिद्ध मानलें आहे. उरले स्वार्थरहित परिणाम. परंतु हेहि सारेच इष्ट असतात असें नव्हे. ते स्वार्थरहित आहेत हें त्यांचें नकारात्मक स्वरूप झालें, याशिवाय ते प्रत्यक्षपणें हितकारक असले तरच ते खरोखर इष्ट मानावयाचे. एखादा परिणाम स्वार्थी नसूनहि शिवाय हितकारकहि नसू शकेल, अशा परिणामाचें कर्म निष्काम पण अकार्य ठरेल. 'विनायक प्रकुर्वाणो रचयामास वानरम्' असा हा प्रकार असतो! कर्मप्रवृत्ति निष्काम असूनहि बौद्धिक घोटाळ्यामुळें कर्ता असें कर्म करण्याचें ठरवितो कीं, त्यात त्याचा स्वार्थ

प्रतिषिद्ध असें आचार्यांनींच म्हटलें आहे परंतु वरील क्रम येथेंहि लावल्यास कर्ममार्ग विहित व संन्यासमार्ग प्रतिषिद्ध ठरेल! यातून पळवाट काढण्यासाठीं श्री मधुसूदन सरस्वती 'अकार्य' शब्दाचा अर्थच संन्यासनिदर्शक कर्मराहित्य असा करून म्हणतात "कार्यं प्रवृत्तिमार्गे कर्मणा करणम्, अकार्यं निवृत्ति मार्गे कर्मणामकरणम् (भय प्रवृत्तिमार्गे गर्भवासादिदु ख, अभय निवृत्तिमार्गे तदभाव)" ही सारी सांप्रदायिक आग्रहाप्रीत्यर्थ सरळ शब्दाची केलेली ओढा ताण वाटते। आणि इतकेंहि करून याच्या पुढल्याच श्लोकात पुन आलेल्या कार्य व अकार्य या शब्दाना हे अर्थ लागू पडत नाहींतच! कारण तेथें कार्या-कार्य व धर्माधर्म अशा जोड्या आल्या आहेत क्रमच लावावयाचा झाल्यास यातील कार्य हें धर्म व अकार्य हें अधर्म ठरतें! अधर्माचा अर्थ निर्विवादपणें निषिद्धतासूचकच आहे याप्रमाणें पाहिल्यास 'अकार्य-स्वरूपी' संन्यासमार्ग अधर्म म्हणजे निषिद्ध ठरेल। आणि ही आपत्ति टाळावयाची असेल तर या श्लोकांत 'अकार्य' शब्दाचा अर्थ वेगळा करावा लागेल किंवा वरील क्रम लावण्याचा अट्टाहास तरी सोडावा लागेल।

नसला तरी इतरांचें (व स्वतःचेंहि) हित होण्याऐवजीं एकदरींत अहितच होतें, याचीं उदाहरणें मागें दिलींच आहेत.

परिणामाची इष्टानिष्टता शेवटीं अंतिम स्वरूपी ध्येयाला अनुलक्षून ठरविली पाहिजे. त्या ध्येयावस्थेकडे घेऊन जाणारा परिणाम इष्ट व तद्विपरीत परिणाम अनिष्ट होय. अर्थात् दैनंदिन आचरणात प्रतिक्षणीं त अंतिम ध्येयच तुलनेसाठीं दृष्टीसमोर ठेविलें जावें असें नाहीं. त्या अंतिम मूल्याला आनुषंगिक अशीं परोपकार, सत्य, अहिंसा, इत्यादि दुय्यम मूल्यें नेहमीच्या सर्वसाधारण मार्गदर्शनार्थ प्रस्थापित झालेलीं असतातच. परंतु यांच्या पावित्र्याचा मूलाधार त्या अंतिम ब्राह्मी स्थितींतच असतो आणि यासाठीं अशा काही दुय्यम मूल्यात परस्पर संघर्षाचा प्रसंग आला तर अशा वेळीं त्या अंतिम ध्येयाला कौल लावूनच कर्माकर्मनिर्णय घ्यावा लागेल.

कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामांपैकीं काही इच्छित असतात तर काही अनिच्छित पण अपेक्षित असतात इच्छित परिणामांनाच हेतु म्हणतात. शिवाय काही परिणाम अनपेक्षित असले तरी कर्त्याच्या अपेक्षेच्या आवाक्या-बाहेरचे नसतात हेंहि मागें स्पष्ट केलें आहे. या तीनहि परिणामांचा विचार कर्माची कार्याकार्यता ठरविताना आवश्यक असतो ज्या अनपेक्षित परिणामाची अपेक्षा करणें कर्त्यास शक्य नव्हतें त्याच्यामुळें मात्र कर्माच्या कार्याकार्यतेंत काही फरक होऊं शकत नाहीं.

परिणामाच्या या भेदासंबधात पुढील खुलासा येथें इष्ट आहे. कर्माच्या प्रत्यक्ष परिणामांत काही इच्छित म्हणजे हेतुस्वरूपी असतात हें वर सांगितलें. प्रत्यक्ष परिणामाचा समावेश कर्माच्या तपशिलांत होत असतो. याशिवाय मूळ कर्मप्रवृत्ति होते ती देखील काही ठोकळ परिणामविचारावरच आधारभूत असते हेंहि वर म्हटलें आहे. वस्तुतः ते परिणामहि इच्छित व म्हणून हेतुस्वरूपीच असतात. परंतु यांत भेद असा कीं हा कर्माचा 'मूळ' प्रेरक हेतु होय, व तपशिलांतले इच्छित परिणाम हा त्या कर्माचा 'प्रत्यक्ष' हेतु होय. एका उदाहरणानें हे स्पष्ट होईल. 'अ' नावाची एक क्षुधापीडित व्यक्ति पाहून 'ब' ला दया आली व तो त्यामुळें कर्मप्रवृत्त झाला यांत 'अ' ची क्षुधाशांति (सुखप्राप्ति) हा 'ब' चा मूळ हेतु होय. आतां हा हेतु साध्य करण्यासाठीं 'ब' त्या व्यक्तीला अन्नदान, द्रव्य, किंवा नोकरी देऊं शकेल. हा तपशिलांचा

विचार होय. त्या मनुष्याची सुदृढ शरीरप्रकृति पाहून 'ब' नें तिसरा मार्ग निश्चित केला. यात 'अ' ला नोकरी लावून देणें हा 'ब' चा प्रत्यक्ष हेतु झाला. या हेतूनें त्यानें आपला मित्र 'क' याला 'अ' साठीं शिफारसपत्र लिहिलें. 'क' जवळ 'ड' नावाचा एक नोकर होता पण त्याचें काम समाधानकारक नव्हतें हें 'ब' ला माहीत होतें. 'क' नें 'अ' ला नोकरीवर ठेऊन 'ड' ला काढून टाकलें. यात 'ड' ची नोकरी जाणें हा 'ब' च्या कर्माचा अनिश्चित पण अपेक्षित परिणाम झाला. शिवाय 'ड' ची बायको क्षयानें आजारी होती, तिला 'ड' च्या बेकारीनें धक्का पोचून ती वारली. तिच्या आजाराची व मनस्थितीची 'ब' ला काही माहिती नव्हती व असण्याचें कारणहि नव्हतें. तिचा मृत्यु हा 'ब' च्या कर्माचा अपेक्षा-शक्यता-बाह्य असा परिणाम झाला; त्याची नैतिक जबाबदारी 'ब' वर येणार नाहीं, व त्या मृत्यूमुळें त्याच्या कर्माच्या कार्याकार्यतेंत फरक पडणार नाहीं.

गीतेंतील आदर्श कर्म कल्पना

या व मागील प्रकरणांतील एकदर विवेचनावरून गीतोक्त आदर्श-कर्म-कल्पना थोडक्यात पुढीलप्रमाणें व्यक्त करिता येईल. आदर्श कर्म शुद्धप्रवृत्त असतें. त्याची प्रेरणा पर्त्यांला निःस्वार्थ 'हित'कारक ध्येयापासून-प्रत्यक्ष मोक्षकल्पनेपासून किंवा तदंगभूत एखाद्या दुय्यम कल्पनेपासून-होत असते. अर्थात् तें कर्म निर्मम अथवा निष्कामस्वरूपी असतें. त्या कर्माचा निश्चय करितांना आणि तसेंच तें प्रत्यक्ष कृतींत उतरवितांना कर्ता स्वसुखदुःखांविषयीं उदासीन असतो. शिवाय तो निरहंकार वृत्तीचा-स्वतःकडे सर्व कर्तृत्व न मानणारा-असतो. आणि तिसरा विशेष म्हणजे तें कर्म 'कार्य' असतें. म्हणजे त्याचे परिणाम चांगल्या स्वरूपाचे-उपरोक्त इष्ट ध्येयाकडे खरोखरच घेऊन जाणारे-असतात. आदर्श कर्माच्या निष्कामता, निरहंकारिता व कार्यता या त्रिविध अंगात तुलनेनें कार्यतेला अग्रस्थान देणें आवश्यक आहे. गीताप्रणीत आदर्श कर्माचें स्पष्टीकरण करताना श्री विनोबा भावे यांनीं काढलेले पुढील उद्गार बरोबर नाहींत हें वाचकांना आता पटेल असें वाटें : "निष्काम कर्म या शब्द-प्रयोगात कर्म या पदापेक्षां निष्काम या पदालाच अधिक महत्त्व आहे. ज्याप्रमाणें "अहिंसात्मक असहकार" या शब्दप्रयोगांत असहकार या शब्दा-

पक्षा अहिंसात्मक या विशेषणालाच अधिक महत्त्व आहे. अहिंसा दूर करून जर असहकार पुकाराल तर ती एक फार च भयानक वस्तु होईल. त्याप्रमाणें च स्वधर्माचरणाचें हि कर्म करीत असतां मनाचें विकर्म जर तेथें नसेल तर तो धोका आहे." ('गीता प्रवचनें', पृ. ३३) असहकार हाच नकारात्मक शब्द असल्यानें त्याच्यापेक्षा 'अहिंसात्मक' हा दुसरा नकारात्मक शब्द अधिक महत्त्वाचा असेल; परंतु 'कर्म' हा शब्द नकारात्मक नाहीं! आदर्श कर्म निष्काम असावें हें खरें; परंतु तें कर्म जर कार्यकर्म असेल तर तें केवळ सकामतेनें करण्यात श्री. भावे समजतात तितका धोका नाहीं. त्यापेक्षा निष्काम पण अकार्य कर्मात अधिक धोका आहे. निष्काम अकार्य कर्मापेक्षा सकाम कार्य कर्म अधिक बरें. अर्जुन निष्काम झाला होता, पण तो निरहकार झाला नव्हता; व विशेष म्हणजे बौद्धिक मोहामुळें तो कार्य कर्माला अकार्य मानून त्याचा त्याग करू पाहत होता. यासाठींच त्याला कुरुक्षेत्रावरील त्या महायुद्धस्वरूपी घोर पण कार्य कर्माकडे प्रवृत्त करण्यासाठीं भगवंतानीं गीतोपदेश कथन केला असून, हें कर्म निष्काम व निरहकारवृत्तीनें, पण तें न च जमल्यास सकामतेनेंहि पण अवश्यमेव कर असा त्याचा त्याला आदेश आहे. आणि म्हणून गीतेंत अनेक विषयाचें विवेचन करीत असताहि आपल्या मुख्य उद्दिष्टावरून किंचिन्मात्रहि स्वतःची आणि अर्जुनाची दृष्टि ढळू न देता श्रीकृष्णानीं वारवार 'तस्मायुध्यस्व भारत' असा आग्रह व्यक्त केला आहे. निष्कामतेंतच गीतेचें प्रधान तात्पर्य असतें तर त्यानीं या विशिष्ट कर्माबद्दलच हा असा आग्रह न धरितां निष्काम होऊन काहींही केलेंस तरी तें श्रेयस्करच होईल असें म्हटलें असतें. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, कार्यता हें गीतोक्त आदर्श कर्माचें प्रधान अग असून, त्यानतर निष्कामता व निरहकारिता हीं अगें येतात निरहकारिता व निष्कामता ह्या वृत्ती कार्यतेच्या समवेत असल्या तरच शोभा देतील; येन्हवीं अकार्य कर्माला त्याची जोड मिळाल्यास 'मणिना भूषितः सर्पः किमसौ न भयकरः?' या उक्तीप्रमाणें तें कर्म अधिक भयानकच ठरेल! अर्थात् निष्कामता व निरहकारिता हीं आदर्श कर्माचीं स्वरूपें उपेक्षणीय आहेत, किंवा यांच्या विरहित देखील आदर्श कर्म होऊ शकतें हा आमचा आशय मुतराम् नाहीं हें सांगणें नकोच; परतु कार्यतेच्या तुलनेनें त्याचा क्रम नतरचा आहे इतकेंच.

प्रकरण विसावें

गीताप्रणीत कर्मशास्त्राचा विपर्यास

गीताकारांनीं विशद केलेली आदर्श कर्म कल्पना मागील दोन प्रकरणात आपण सविस्तर पाहिली. आता या कल्पनेचा काही प्रमुख भाष्यकारा कडून कसा विपर्यास केला गेला आहे हें या प्रकरणात आम्ही दाखवू इच्छितों. वाचक आमच्या या धृष्टतेबद्दल क्षमा करून गीतातत्त्वदर्शनोत्सुक व्यक्तिनिरपेक्ष दृष्टिकोनातूनच आतापावेतोंच्या विवेचनाप्रमाणें याहि विवेचनाकडे पाहतील अशी आम्ही आशा बाळगतों. या व्यक्ती श्रेष्ठचरित्र आहेत याबद्दल वाद नाहीं, पण जिचे हे स्वतःच भक्त आहेत ती गीता याच्याहिपेक्षा श्रेष्ठ होय हें उघडच आहे.

'रहस्य'कारांचा वैचारिक गोंधळ

गीतोक्त आदर्श कर्म जसें निष्काम तसेंच कार्यहि असतें, आणि कर्माची कार्याकार्यता मुख्यत्वें त्याच्या परिणामावरून ठरते, हें ध्यानात घेऊन लोकमान्य टिळक कृत 'गीतारहस्य' ग्रथातील नीतिचर्चेचें सूक्ष्म पृथकरण केलें म्हणजे त्यात विचाराचा तीव्र गोंधळ दिसून येतो. कर्मांचा सकाम-निष्काम हा एकच भेद पुरेसा आहे असें त्यात काहीं स्थळीं प्रतिपादिलें आहे, तर इतरत्र या भेदाशिवाय कार्याकार्यभेदहि आवश्यक म्हटला आहे. बरें, कर्मांत हा कार्याकार्यभेद कोणत्या आधारावर करावयाचा ? या निर्णयाचीं चार साधनें आम्हीं मागें उल्लेखिलींच आहेत. परंतु दुर्दैव असें कीं, 'रहस्य'कार त्यापैकीं एकासहि निःसदिग्ध मान्यता देत नाहींत--म्हणजे एका ठिकाणीं ज्याला

मान्यता देतात त्यानेंच अन्यत्र खंडन करतात, व त्याशिवाय स्वतःची एखादी वेगळी कसोटीहि सांगत नाहींत. याचा परिणाम असा होतो कीं, त्या समग्र ग्रंथातून कार्याकार्यनिर्णयाचें निश्चित असें कोणतेंच साधन हातीं लागत नाहीं; व त्यामुळें शेवटीं सर्व घोटाळा होऊन 'रहस्य'कार कार्याकार्य-भेदालाच वर्ज्य किंवा निदान गौण मानून पुनः केवळ शुद्धप्रवृत्तीचा म्हणजे निष्कामतेचा आसरा घेऊं पाहतात! सदर ग्रंथातील एखादा इकडचा तिकडचा उतारा आक्षेपार्ह ठरवून त्यातील एकदर नीतिशास्त्रविषयक विचारसरणी-वर अन्याय करण्याची आमची इच्छा नसल्यानें, या आमच्या टीकेस आम्ही या प्रकरणात सविस्तर पुरावे देणार आहोंत. व शेवटीं या घोटाळ्याचें मूळ कारणहि दाखविणार आहोंत.

ते निष्कामता हीच नीतीची कसोटी मानतात

कर्माकर्ममीमांसेंत कर्त्याची शुद्ध बुद्धि हीच एकमेव कसोटी मानून, त्याव्यतिरिक्त प्रत्यक्ष कर्माच्या स्वरूपाकडे व परिणामाकडे लक्ष देण्याची आवश्यकता नाहीं हें एकांगी मत व्यक्त करणारे 'रहस्यां'तील काही उतारे मागें तेराव्या व अठराव्या प्रकरणांत दिले आहेत. त्यातील एका स्थळीं 'रहस्य'कारानीं "कर्मयोगमार्गांत सर्व कर्मांचे 'काम्य' म्हणजे फलाशा धरून केलेलीं, आणि 'निष्काम' म्हणजे फलाशा सोडून केलेलीं, असे दोनच वर्ग करीत असतात....असे दोन भेद झाल्यावर, कर्मयोगी सर्व प्रकारचीं काम्य कर्में अजीबात सोडितो. ..कर्मांच्या वरील दोन वर्गांपैकीं निष्काम कर्में शिल्लक राहिलीं. हीं निष्काम कर्में कर्मयोग्यानें केलीं पाहिजेत, असा गीतेचा निश्चित उपदेश आहे..." (पृ. ८२९-३०) असे स्पष्ट उद्गार काढून कर्माकर्म-मीमांसेंत सकाम-निष्काम भेदाखेरीज कार्याकार्य नामक अन्य भेदाची आव-श्यकता नसल्याचें दर्शविलें आहे. याच दृष्टीनें, कर्मसंन्यासमार्ग व कर्मयोग-मार्ग यातील भेद सविस्तर वर्णिल्यावर समारोपादाखल ते लिहितात: "ज्ञानोत्तर कर्म सोडणें आणि काम्यकर्म सोडून निष्काम कर्म नित्य करीत राहणें, हाच काय तो यातील मुख्य भेद आहे." (पृ. ३५३) आणि पृ. ४४७ वर "कर्म-योगमार्गांत कर्मापेक्षा त्या कर्माला प्रेरक झालेली बुद्धिच ज्या अर्थी श्रेष्ठ मानितात त्या अर्थी स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि सम करून कर्में कर म्हणजे तुला कोणतेंहि पाप लागणार नाहीं" असा उपदेश गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या

उत्तरार्धात केल्याचें लिहिलें आहे. पृ. ४६४ वर लोकमान्य म्हणतात : "बुद्धि निष्काम झालेली असली म्हणजे जें कर्म करावें तें मोक्षाच्या आड येऊं शकत नाहीं." पृ. ४७६ वर गीतेंतील अठराव्या अध्यायाच्या सतराव्या श्लोकाचा दाखला देऊन, त्यावरून "ज्याचें मन एकदा पूर्ण शुद्ध व निष्काम झालें अशा स्थितप्रज्ञ पुरुषाच्या हातून पुढें कोणतेंच पाप घडणें शक्य नाहीं, सर्व करूनहि तो पापपुण्यापासून अलिप्त असतो" असें अनुमान काढलें आहे. असें असेल तर बुद्धि निष्काम झाल्यावर आपल्या हातून घडणारें कर्म कार्य आहे किंवा अकार्य आहे याचा वेगळा विचार करण्याचें काहीच कारण उरणार नाहीं. शेवटीं या व अशाच इतर अनेक विधानाचा साकल्यानें उल्लेख करून 'रहस्य'कारानीं स्वतःच काढलेला पुढील स्पष्ट निष्कर्ष पाहा : "कोणत्याहि कर्माचा बरेवाईटपणा कर्मावर अवलंबून नसून कर्म एकच असलें तरी कर्त्याच्या बऱ्यावाईट बुद्धीप्रमाणें तें शुभ अगर अशुभ होत असतें; म्हणून कर्मापेक्षा बुद्धिच श्रेष्ठ होय; इत्यादि नीतितत्त्वाचा गीतारहस्याच्याच चवथ्या, बाराव्या व पंधराव्या प्रकरणात विचार केला असल्यामुळें येथें अधिक चर्चा करीत नाहीं." (पृ. ६३४)

पण इतरत्र कार्याकार्य भेदाचें महत्त्वहि मानतात..

मात्र वरील विधानें वाचून, गीतोक्त नीतिशास्त्रानुसार मनुष्यानें केवळ आपली बुद्धि निष्काम करण्याचा प्रयत्न करीत राहावा, त्याव्यतिरिक्त कर्माचा कार्याकार्य दृष्टीनें विचार करण्याच्या भानगडींत पडूं नये, एकदां काम्य कर्म सोडून निष्काम कर्में करण्याचा प्रघात ठेवला म्हणजे त्या निष्काम कर्मांतहि पात्रापात्रभेद करण्याचें कारण नाहीं, हें 'रहस्य'काराचें निश्चित मत आहे असें कोणी समजेल तर तेंहि चूक ठरेल! कारण वरील विधानात निष्कामतेवरच सर्वस्वी भर दिला असला तरी त्याशिवायहि कार्याकार्यभेद स्वतन्त्रपणें करण्याची आवश्यकता त्याच प्रघात इतरत्र प्रतिपादन केलेली आहे! पृ. ५१ ते म्हणतात : "वेदान्तातील गहन तत्त्वज्ञानाच्या आधारें 'कार्याकार्यव्यवस्थिति' लावणारा गीतेसारखा दुसरा प्राचीन ग्रंथ निदान सध्यां तरी संस्कृत वाङ्मयात आढळून येत नाहीं. 'कार्याकार्यव्यवस्थिति' हा शब्द आमच्या पदरचा नसून गीतेंतलाच आहे (गीता. १६-२४), हें भक्ताव सांगावयास नको." येथें गीतेचें वैशिष्ट्य कार्याकार्यव्यवस्थितींत असल्याचें म्हटलें आहे! कर्मफल-

त्यागस्वरूपी निष्काम बुद्धीची शिकवण हेंच गीतोपदेशाचें रहस्य आहे अशा आशयाच्या विधानांची या विधानाशीं संगति लावावयाची झाल्यास, निष्काम-सकाम भेद व कार्याकार्य भेद हे समानार्थी पर्यायवाचक शब्दप्रयोग आहेत असें म्हणावें लागेल. परंतु ' रहस्य'कारांचें तसेंहि मत नसल्याचें पुढील वाक्यावरून आढळून येतें : " ' वसुधैव कुटुंबकम् ' अशी दृष्टि झाल्यानें किंवा फलाशा सोडिल्यानें पात्रापात्रतेचा किंवा योग्यायोग्यतेचा भेद नाहींसा झाला पाहिजे, हें म्हणणें भ्रांतिमूलक आहे " (पृ ३९१); आणि तेथेंच ते पुढें म्हणतात : " मला आपल्या स्वतःचा फायदा करून घ्यावयाचा नसला तरी, ज्याला जें योग्य नाहीं तें त्याला घेऊं दिल्यानें दुष्ट किंवा नालायक लोकांना साह्य करून लायक साधु लोकांचें व त्या मानानें समाजाचेंहि नुकसान केल्याचें पाप मला लागल्याखेरीज रहात नाहीं." या वाक्याकडे वाचकांनीं नीट लक्ष द्यावें. निष्काम असूनहि एखादें कर्म अकार्य व पापप्रद असूं शकतें हें यात मान्य केलें आहे. आणि तें योग्यच आहे; मात्र ' रहस्या'तीलच पूर्वोक्त विचारसरणीशीं तें विसंगत आहे ! याच पृष्ठावर ते पुढें म्हणतात : " पूर्ण साम्यावस्थेस पोचलेला पुरुष कोणाला काय योग्य हें तारतम्य विसरत नाहीं." हीच महत्त्वाची गोष्ट पुढील वाक्यात आणखी स्पष्ट करून सांगितली आहे : " पूर्णावस्थेस पोंचलेले कर्मयोगी सर्वभूतात्मैक्य ओळखून सर्व भूतांशीं निर्वैरपणें जरी वागत असले तरी, अनासक्त बुद्धीनें पात्रापात्रतेचा सारासार-विचार करून स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्म करण्यास चुकत नाहींत, आणि अशा रीतीनें केलेल्या कर्मामुळें कर्त्याच्या साम्यबुद्धीसहि काहीं कमीपणा येत नाहीं असें कर्मयोगाचें सांगणें आहे." (३९६). शेवटीं, निष्काम अशा केवळ कर्मावरच नव्हे तर कर्तव्यावर—म्हणजे कार्य कर्मावर—योग्य भर देऊन 'रहस्या'त काढलेले पुढील उद्गार पाहा : " देशकालपरिस्थितिप्रमाणें ज्यांना जें योग्य असेल त्याचाच त्यास उपदेश करून व स्वतःच्या निष्काम कर्तव्याचरणानें सद्वर्तनाचा यथाधिकार प्रत्यक्ष धडा घालून देऊन, सर्वांस हळू हळू यथासमर *शान्तपणें पण उत्साहानें उन्नतीच्या मार्गास लाविणें, हाच ज्ञानी पुरुषाचा खरा* धर्म आहे, असें सिद्ध होतें. वेळोवेळीं अवतार धारण करून भगवान् जें काम करितात तें हेंच; आणि ज्ञानी पुरुषानेंहि तोच कित्ता गिरवून फलाकडे लक्ष न देतां या जगांतील आपलें कर्तव्य शुद्ध म्हणजे निष्काम बुद्धीनें नेहमीं

यथाशक्ति करीत राहिलें पाहिजे...आपलें कर्तव्य म्हणजे धर्म सोडूं नये, असा सर्व गीताशास्त्राचा इत्यर्थ आहे याल्राच लोकसंग्रह किंवा खरा कर्म योग असें म्हणतात." (पृ. ४००-०१, जाड टसा आमचा).

कार्याकार्य निर्णयाची कसोटी कोणती ?

'रहस्या'तून उद्धृत केलेल्या या दोन भिन्न विचारसरणींपैकीं आम्हाला पहिली आक्षेपार्ह व दुसरी योग्य वाटते हें येथें सांगावयास नकोच. वरील अगदीं शेवटच्या उताऱ्यात दिलेला गीतोपदेशाचा इत्यर्थ तर विशेषच समर्पक वाटतो. परंतु या स्थळीं 'रहस्य'कारांच्या समर्थनार्थ कोणी असें म्हणण्याचा संभव आहे कीं, वस्तुतः वरील दोन विचारसरणी भिन्न नसून, प्रथम प्रकारच्या विधानाचा अर्थहि द्वितीय विचारसरणीशीं सुसंगत असाच लावला पाहिजे ! म्हणजे असें कीं, त्यात जेथें जेथें निष्काम कर्म असें म्हटलें आहे तेथें कर्म म्हणजे कार्य अथवा विहित कर्म असाच आशय गृहीत धरला पाहिजे. 'रहस्या'तील विसंगतीचें हें समर्थन आम्हास मान्य नाहीं; विशेषतः कर्मयोगशास्त्रात कर्मांचे फक्त काम्य व निष्काम इतकेच भेद करण्यात येतात, व त्यापैकीं काम्य कर्में सोडून निष्काम तेवढीं करावयाचीं असतात, इत्यादि आशयाचे जे स्पष्ट उद्गार आहेत त्याची संगति या द्वितीय विचारसरणीशीं लावणें शक्य वाटत नाहीं. परंतु तरीहि तो प्रश्न बाजूस ठेऊन, व वरील विसंगतीस याहून अधिक महत्त्व न देता, आदर्श कर्म निष्कामप्रवृत्त व त्याचबरोबर कार्य म्हणजे प्रत्यक्ष परिस्थितींत विहित असें असलें पाहिजे हेंच 'रहस्या'तीलहि प्रमुख प्रतिपाद्य मत आहे असें आपण तूर्त गृहीत धरून चालू. परंतु आता त्यापुढचा महत्त्वाचा प्रश्न असा कीं, कर्मांची ही कार्याकार्यता, कर्तव्याकर्तव्यता, पात्रापात्रता, ठरवावयाची तरी कशी ? 'रहस्य'काराच्या मतें या निर्णयाची कसोटी कोणती ? काही एका परिस्थितींत आपलें कर्तव्य काय आहे हें व्यक्तीनें कसें निश्चित करावयाचें ? कारण तें समजल्याशिवाय, "आपलें कर्तव्य म्हणजे धर्म सोडूं नये" हा जो सर्व गीताशास्त्राचा इत्यर्थ तो आचरणात तरी कसा आणता येईल ?

'रहस्य'कारांना अंतःस्फूर्ति अमान्य

याशिवाय कर्तव्यनिर्णयार्थ आम्हीं मागें उल्लेखिलेल्या चार साधनांपैकीं प्रत्येकाबद्दल 'रहस्य'कारांचा काय अभिप्राय आहे तें पाहू. प्रथम अंत-

स्फूर्तीचा विचार करू. 'चांगलें किंवा वाईट निवडण्याची सदसद्विवेकबुद्धि नावाची एखादी ईश्वरदत्त किंवा स्वाभाविक शक्ति मनांत असून' (पाहा 'रहस्य' पृ. १२३) तिच्या साह्यानें हा कार्याकार्यनिर्णय व्यक्ति चटकन करू शकते असें म्हणता येईल काय! 'रहस्य'काराना एकदरींत हा मार्ग पसंत असेलसें दिसत नाहीं. पृ. १२६ वर 'सतां हि संदेहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तः-करणप्रवृत्तयः' या कालिदासोक्तीचा उल्लेख करून "कर्माकर्माचा संदेह पडला असतां अंतःकरण स्वस्थ व शांत करून योग्य दिसेल तें करावयाचें हा मार्ग आमच्या लोकांस कोणींहि शिकविण्याची जरूर नव्हती. सर्व स्मृतिग्रंथाच्या आरंभीं स्मृतिकार ऋषि मन एकाग्र करूनच धर्माधर्म सांगत असत, अशीं वर्णनें आहेत," अशी या 'सकृद्दर्शनीं सुलभ दिसणाऱ्या' मार्गाची प्रस्तावना करून, तरीहि कर्तव्यनिर्णयार्थ तो पूर्णपणें विश्वसनीय नाहीं असा आपला ग्रह व्यक्त करण्यासाठीं ते म्हणतात : "पण शुद्ध मन म्हणजे काय याचा तत्त्वज्ञान-दृष्ट्या सूक्ष्म विचार करूं लागलें म्हणजे हा सोपा पक्ष अखेरपर्यंत टिकत नसल्यामुळें आमच्या शास्त्रकारानीं कर्मयोगशास्त्राची इमारत या पायावर उभारली नाहीं......सदसद्विवेकरूपी शुद्ध मनोदेवता कशाला' म्हणावें याचा सूक्ष्म विचार करू लागलें म्हणजे या पक्षांतहि दुसऱ्या अपरिहार्य अडचणी उपस्थित होतात." आणि या अडचणींचें विवेचन करून शेवटीं "बुद्धीच्या सारासार-विचारावाचून नुसत्या मनोवृत्तीच्या प्रेरणेनें घडलेलें कर्म नीतिदृष्ट्या शुद्धच असेल असा नेम नसतो" असा निष्कर्ष व्यक्त केला आहे। (पृ. १३४)

आणि शिष्टाचारप्रमाणहि अमान्य

कार्याकार्यानिर्णयाचें दुसरें एक साधन म्हणजे शिष्टाचार. याच्यासंबधांत 'सिद्धावस्था व व्यवहार' या प्रकरणाच्या शेवटीं 'रहस्य'कार म्हणतात : "साम्यबुद्धि प्रमाण मानिली म्हणजे विशेष अडचणीच्या प्रसंगीं धर्माधर्म-निर्णयार्थ ज्ञानवान् साधुपुरुषासच शरण गेलें पाहिजे असें प्राप्त होतें खरें. पण त्यास काहीं इलाज नाहीं. एखादा मोठा दुर्धर रोग झाला असतां वैद्याच्या मदतीशिवाय त्याचें निदान व चिकित्सा होणें जसें शक्य नसतें, त्याचप्रमाणें धर्माधर्मसंशयाच्या बिकट स्थलीं सत्पुरुषाच्या मदतीलेरीज 'पुष्कळांचें पुष्कळ हित' एवढ्या एकट्याच साधनानें कोणीहि सामान्य मनुष्य आपण स्वतःच धर्माधर्माचा बिनचूक निर्णय करण्याचा अभिमान बाळगील तर तो व्यर्थ

होय." (पृ. ४०२). या उताऱ्यात धर्मसंकटाचे प्रसंगी शिष्टाचाराचा किंवा शिष्टवचनाचा आश्रय करावा असें मत व्यक्त झालें आहे. परंतु 'रहस्या'तच इतरत्र या साधनाचें वैयर्थ्यहि प्रतिपादिलें आहे! 'कर्मयोगशास्त्र' नामक प्रकरणात या मार्गाचा 'महाजनो येन गतः स पथाः' या उक्तीच्या द्वारें उल्लेख करून त्यावर पुढील आक्षेप घेतला आहे: "ठीक आहे! पण महाजन म्हणजे कोण?...महाजन म्हणजे 'मोठेमोठे शिष्ट पुरुष' घेतले—आणि हाच अर्थ वरील श्लोकात अभिप्रेत आहे—तर, त्यांच्या वर्तनात तरी मेळ कोठें आहे?.. 'तुम्हाला या थोर पुरुषाच्या वाईट कर्माकडे लक्ष देण्याचें कारण नाहीं, तैत्तिरीयोपनिषदात सांगितल्याप्रमाणें त्यांचीं जीं कर्में चांगलीं असतील तेवढ्याचेंच अनुकरण करा, बाकीचीं सोडून द्या; उदाहरणार्थ, परशुरामाप्रमाणें बापाची आज्ञा पाळा, पण आईला मारू नका.' असें कोणी म्हणेल तर चांगलेंवाईट कर्म समजण्याचें साधन काय असा जो पहिला प्रश्न तोच पुनः उत्पन्न होतो... सारांश, 'महाजनो येन गतः स पन्थाः' ही युक्ति सामान्य जनासाठीं जरी सोपी असली तरी त्यानं सर्व निर्वाह न लागता अखेरीस महाजनाच्या वर्तनाचें खरें तत्त्व कितीहि गूढ असलें तरी आत्मज्ञानात शिरून विचारी पुरुषास तेंच शोधून काढणें भाग पडतें. 'न देवचरितं चरेत्'—देवाच्या केवळ बाह्य चरित्राप्रमाणेंच वर्तन करू नये—असा जो उपदेश करितात त्याचें कारणहि हेंच होय" (पृ. ७१, ७२, ७३).

परिणाम विचारास त्यांची कांही स्थळीं मान्यता

आता परिणाम विचाराकडे वळू. याबद्दल 'रहस्य'काराचें एक मत मागील प्रकरणावरून स्पष्ट झालेंच आहे. खऱ्या नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें कार्याकार्यनिर्णयार्थ हें साधन अपुरेंच नव्हे तर वस्तुतः अपात्रहि आहे असें 'रहस्या'त अनेक स्थळीं म्हटलें असल्याचें आपण पूर्वी पाहिलें आहे. परिणामाचा विचार करून कार्य करणाऱ्यास त्यांनीं 'कृपण' लेखलें आहे. परंतु मौज अशी कीं, याच परिणामविचाराला नीतिनिर्णयात आवश्यक मानणारीं स्थळेंहि 'रहस्या'त आढळतात! उदाहरणार्थ, "उपसंहारा"तील पुढील विधानें पहा: "कर्माकर्माचा बरेवाईटपणा ठरविण्यास कर्त्याच्या बुद्धीचा, म्हणजे त्यानें कोणत्या हेतूनें तें कर्म केलें व सदर कर्माच्या परिणामाचें त्यास ज्ञान होतें की नाहीं याचाच, आधीं अवश्य विचार करावा लागतो." (पृ.

४७१); " मनुष्य म्हटला म्हणजे तो कोणतेंहि कृत्य सारासारविचार करूनच करणार हें अर्थातच प्राप्त आहे " (पृ. ४७७). या दुसऱ्या वाक्यानंतर असेंहि म्हटलें आहे कीं, बुद्धि सम झाली म्हणजे ती असा सारासारविचार अवश्यमेव करतेच, तिला तें मुद्दाम वेगळें सांगावें लागत नाहीं. समबुद्धीची व्यक्ति परिणामविचार आपणहून करो किंवा कोणाच्या टोचणीनें करो, पण त्या व्यक्तीच्या नीतिनिर्णयात, कर्माकर्ममीमांसेत, परिणामविचारास अपरिहार्य स्थान आहे हा अभिप्राय या विधानावरून निश्चित व्यक्त होतो यात् संशय नाहीं.

परंतु परिणामविचाराच्या समर्थनाचें याहूनहि स्पष्ट उदाहरण पुढील उताऱ्यात सांपडेल : "मनुष्याचें या जगात परम साध्य काय या प्रश्नास शांति व पुष्टि, प्रेय व श्रेय, किंवा ज्ञान व ऐश्वर्य या दोहोंचा समुच्चय, हेंच आमच्या कर्मयोगशास्त्राचें शेवटचें उत्तर आहे...आत्मज्ञान हेच काय तें या जगातील साध्य आहे हा सिद्धांत, संसार दुःखमय म्हणून तो अजीबात सोडून द्यावा असें म्हणणाऱ्या संन्यासमार्गाचा आहे, कर्मयोगाचा नव्हे;...... ज्ञानाबरोबरच का होईना, पण ऐश्वर्य पाहिजे, असें म्हटल्यावर कर्म करणें ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, कर्म करणाऱ्या पुरुषासच या जगांत श्री म्हणजे ऐश्वर्य मिळतें असें मनूनें म्हटलें असून प्रत्यक्ष अनुभवानेंहि हीच गोष्ट सिद्ध होत्ये; आणि गीतेंत अर्जुनाला केलेला उपदेशहि तसाच आहे (गी. ३.८).......आत्मबुद्धिप्रसादापासून प्राप्त होणारें शांतिसुख हेंच तें खरें ध्येय होय; परंतु आध्यात्मिक सुख जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ असलें तरी या जगात त्याला ऐहिक वस्तूंचीहि योग्य जोड लागत्ये; आणि त्यामुळे निष्काम बुद्धीनें प्रयत्न म्हणजे कर्महि केलें पाहिजे;— इतकें कर्मयोगशास्त्रप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर..." (पृ. ११८-१२०. जाड टंस आमचा). या विस्तृत उताऱ्यातील काही विधानें खरोखर विस्मयजनक आहेत ! पहिली गोष्ट अशी कीं, गीतोक्त "परम" ध्येयात ऐहिक ऐश्वर्याचा समावेश करणें हेंच विपर्यस्त व निराधार वाटतें. यांत 'परम' शब्दाचा दुरुपयोग आहे. ऐहिक ऐश्वर्य अशाश्वत, अनित्य व असार असल्यानें तें 'परम' ध्येयाचें काहीं प्रमाणात साधन असलें तरी स्वतःच त्या परम ध्येयात समाविष्ट होऊं शकत नाहीं. गीतेनें ऐहिक ऐश्वर्याला तसें कोठेंहि मानलेलें नाही. त्यातहि मौज अशी कीं, वरील उताऱ्यास काहीसें लागूनच स्वतः

'रहस्य'कारानीं पुढील उद्गार काढले आहेत : "जी वस्तु केव्हांहि स्वतः परिपूर्णावस्थेस येऊ शकत नाहीं ती परम साध्य मानणें म्हणजे परम शब्दाचा दुरुपयोग करून मृगजलाचे ठिकाणीं जलाची भावना धरण्याइतकेंच असम जस आहे." यावर कोणी असें म्हणेल कीं, 'रहस्य'कार केवळ ऐहिक ऐश्वर्याला परम ध्येय मानण्यास येथें विरोध करीत आहेत; परंतु आत्मज्ञानाच्या जोडीनें त्यालाहि परम ध्येयांत स्थान आहे हें त्याचें म्हणणें आहे. परंतु नित्य व अनित्य वस्तु यांची अशी जोडी जमू शकत नाहीं; व हेंहि त्यानींच 'रहस्यात' म्हटलें आहे !

पण तेंहि असो. ऐहिक ऐश्वर्यास परम ध्येयाचा अंश मानलें तरी वरील उताऱ्यासवंधीं विशेष विस्मयजनक अशी दुसरी गोष्ट म्हणजे, मनुष्यानें त्या ऐहिक ऐश्वर्याच्या प्राप्त्यर्थ कर्में करावीं असा कर्मयोगशास्त्राचा व गीतेचा सिद्धांत आहे हें त्यातील विधान होय ! यातील परिणामविचार व फलहेतुकत्व स्पष्टच आहे. या गोष्टींना हीन मानणारे ग्रंथकार त्यांचेंच नीतिदृष्ट्या येथें उघड उघड समर्थन करीत आहेत ! त्यांचें हें विधान जर खरें मानलें तर गीतेंतील कर्मफलत्यागाच्या मध्यवर्ती सिद्धांताला अर्थवत्त्वच काय राहिलें ! लोकसंग्रहार्थ कर्में करावीं असें म्हणणारे ग्रंथकार नश्वर ऐहिक ऐश्वर्याच्या प्राप्तींत मानवी कर्मप्रवृत्तीचें समर्थन पाहत आहेत ! आणि वरील उताऱ्यासवंधीं तिसरी विशेष गोष्ट म्हणजे, ऐहिक ऐश्वर्याच्या प्राप्त्यर्थ करावयाचें हें कर्म तरीहि 'निष्काम' असलें पाहिजे हा त्यांचा आग्रह कायमच आहे ! पण या संदर्भांत 'निष्काम' शब्दाचा अर्थ तरी काय करावयाचा ?

आणि त्यालाच त्यांचा विरोध !

मात्र परिणामविचारास अनुकूल असे हे तुरळक उल्लेख वगळले तर 'रहस्य'काराना एकंदरींत कर्म–परिणाम विषयक विचार व इच्छा त्याज्य, निदान गौण, वाटतात हें स्पष्ट आहे. मागें दिलेल्या या आशयाच्या उताऱ्याची पुनरुक्ति न करिता येथें पुढील विधानाकडे वाचकाचें लक्ष वेधतो : "यासाठीं श्येनानें शिबिराजास सांगितल्याप्रमाणें धर्माधर्मसंशय पडला असता प्रत्येक मनुष्यास अखेर परस्परविरुद्ध धर्मांचें तारतम्य किंवा लाघवगौरव पाहूनच प्रत्येक प्रसंगीं आपल्या बुद्धीनें खऱ्या धर्माचा किंवा कर्माचा निर्णय करावा लागतो (ममा. वन. १३१.११,१२ व मनु. ९.२९९ पहा). पण तेव-

त्यावरून धर्माधर्मांचा साराधार विचार करणे हींच संशयाचे वेळीं धर्मनिर्णयाची खरी कसोटी आहे असेंहि म्हणता येत नाहीं. कारण, ज्याची जशी बुद्धि असेल त्याप्रमाणें निरनिराळे पंडित साराधार विचारहि भिन्नभिन्न तऱ्हेनें करून एकाच गोष्टीच्या नीतिमत्तेचा निर्णय निरनिराळ्या प्रकारें करीत असतात, असें व्यवहारात पुष्कळदा आपल्या नजरेस पडतें; आणि हाच अर्थ ' तर्कोऽप्रतिष्ठः ' या वर दिलेल्या वचनात वर्णिला आहे. म्हणून धर्माधर्मसंशयाच्या या प्रश्नाचा बिनचूक निकाल करण्यास दुसरीं काही साधनें आहेत कीं नाहींत, असल्यास कोणतीं, आणि अनेक साधनें असल्यास त्यामध्यें सर्वांत श्रेष्ठ साधन कोणतें, हें आता आपणास पाहिलें पाहिजे." (पृ. ७३-७४). कार्याकार्यनिर्णयार्थ तर्कनिष्ठ सारासारविचाराहून अन्य साधनाच्या शोधार्थ निघण्याची प्रतिज्ञा ' रहस्य 'कार येथे करीत आहेत. वस्तुतः " तर्कोऽप्रतिष्ठः " हें वचन ज्या श्लोकात आहे त्याचें शेवटचें सूत्र " महाजनो येन गतः स पंथाः " असें आहे. 'रहस्य'काराना या सूत्रातला आदेश मान्य नाहीं हे वर दाखविलें आहे. पण असें असताहि, त्या श्लोकातील " तर्कोऽप्रतिष्ठः " या वचनाला मात्र आधार मानून त्यानीं येथें बुद्धिवादी सारासारविचाराला एका फटकाऱ्यानिशीं बाजूस सारलें आहे, व नीतिनिर्णयार्थ अन्य एखाद्या साधनाची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे ! हें अन्य साधन त्याना कोणतें सापडलें हें पुढें लवकरच वाचकाच्या दृष्टोत्पत्तीस येणार आहे !

पण तत्पूर्वी ' रहस्य'काराच्या परिणाम-विरोधी विचारसरणींतील एक महत्त्वाचा हेत्वाभास स्पष्ट करितों. केवळ बाह्य परिणामावरूनच कर्मांची नीति अनीति निर्धारित करावी या मिलसारख्याच्या एकांगी मतावर आक्षेप घेऊन, तें एकदम स्वतःच परिणामविचाराला सर्वस्वी वर्ज मानावें या दुसऱ्या टोंकाचें तितकेंच एकांगी मत अनेक स्थळीं प्रतिपादन करूं लागतात ! वस्तुतः पूर्वोक्त मत मान्य नसलें तरी तेवढ्यावरून दुसरें रास्त ठरत नाहीं. केवळ परिणामविचारासच नीतीची एकमेव कसोटी न मानता, त्यावरोबरच कर्त्याच्या अंतःकरणातील मूळ कर्मप्रवृत्तीच्याहि शुद्धाशुद्धतेचा विचार केला पाहिजे असें मत कोणी प्रतिपादन करील तर तें समर्थनीय ठरू शकेल. कांही स्थळीं स्वतः 'रहस्य'कारांनीच तशी तर्कसंगत भूमिका धारण केलीहि आहे. उदाहरणार्थ पुढील उद्धरणें पाहा : "तात्पर्य, कोणतेंहि कृत्य चांगलें किंवा वाईट, धर्म्य

अगर अधर्म्य, किंवा नीतीचें अगर अनीतीचें आहे, याचा खरा निर्णय त्या कृत्याचें केवळ बाह्य फल अथवा परिणाम–म्हणजे तें कृत्य पुष्कळांस पुष्कळ सुख देणारें आहे कीं नाहीं एवढेंच–पाहून ठरविता येत नाहीं. सदर कृत्य करणाराची बुद्धि, वासना किंवा हेतु कसा आहे हेंहि त्याबरोबरच अवश्य पहावें लागतें." (पृ ८७, जाड टसा आमचा) " 'पुष्कळांचें पुष्कळ हित किंवा सुख' हें तत्त्व अगदींच निरुपयोगी आहे असें आमचें म्हणणें नाहीं केवळ बाह्य गोष्टींचा विचार कर्तव्य असता यापेक्षा दुसरें उत्कृष्ट तत्त्व मिळावयाचें नाहीं. पण एखादी गोष्ट नीतिदृष्ट्या न्याय्य अगर अन्याय्य याचा निर्णय करिताना या बाह्य तत्त्वाखेरीज पुष्कळ प्रसंगीं दुसऱ्या अनेक गोष्टींचाहि अवश्य विचार करावा लागत असल्यामुळें नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास केवळ याच तत्त्वावर सर्वस्वीं अवलंबून रहाता येत नाहीं." (पृ. ८८, जा. ठ. आ.) " कर्मांच्या केवळ बाह्य परिणामास लागू होणाऱ्या या तत्त्वानें सर्वत्र निर्वाह न लागता कर्त्याची बुद्धि कितपत शुद्ध आहे याचाहि विचार अवश्य करावा लागतो" (पृ. ४०२, जा. ट. आ.). आता, या विचार सरणींत परिणामविचारास नीतिमीमांसेंत एकमेव स्थान नाकारलें असलें तरी आधिक स्थान मान्य केलें आहे. परंतु याचें विस्मरण होऊन हेच ग्रंथकार इतरत्र थासवघात आग्रही वर उल्लेखिलेली दुसऱ्या टोकाची एकांगी भूमिका कशी स्वीकारतात पाहा : " म्हणून सर्वभूतहित, पुष्कळांचें पुष्कळ सुख, माणुसकीचा परम उत्कर्ष वगैरे नीतिनिर्णयाचीं सर्व बाह्य साधनें किंवा आधिभौतिक मार्ग गौण ठरवून आत्मप्रसादरूपी अत्यन्त सुख आणि त्यालाच जोडून असणारी कर्त्याची शुद्ध बुद्धि या आध्यात्मिक कसोटीनेंच कर्माकर्माची परीक्षा केली पाहिजे, असा आमच्या कर्मयोगशास्त्राचा अखेर सिद्धांत केला आहे." (पृ. १२०–१२१ जा. ठ. आ). या वाक्यांत परिमाणविचाराला समूळ बाजूस सारून केवळ बाह्य शुद्ध बुद्धीला नीतिविषयक एकमेव कसोटी मानली आहे. परंतु केवळ बाह्य परिणामविचार या कामीं पुरेसा आहे हें मत जसें योग्य नव्हे, तद्वतच ' रहस्य 'काराचें हेंहि मत शास्त्रशुद्ध नव्हे. हीच एकांगिता " योग्यतेत सांगणें असल्यास नीतिमत्ता ही दुसऱ्या जड कर्मांत नसून ती सर्वस्वीं कर्त्याच्या बुद्धीवर अवलंबून असते, असा गीतेचा सिद्धांत आहे " (पृ. ३८१, जा. ट. आ) या त्याच्या वाक्यांतहि कशी दृष्टोत्पत्तीस येते हें मागें तेराव्या प्रकरणांत दाखविलेंच आहे.

शेवटी शब्दप्रामाण्याची धरलेली कास !

अशा प्रकारें कार्याकार्यनिर्णयार्थ अंतःस्फूर्ति, शिष्टाचार व परिणामविचार या तीनहि साधनांना वर्ज्य ठरविल्यावर 'रहस्य'कारांना अगतिक होऊन शब्दप्रामाण्याची कास धरणे कसें भाग पडलें आहे हें पाहाण्यासारखें आहे! 'रहस्या'त आणि त्याचप्रमाणें इतर कितीतरी गीताभाष्यांत शास्त्रप्रामाण्यावर अतिरंजित जोर का दिला जातो याचा उलगडा आतां वाचकांना होऊं शकेल. तर्काधिष्ठित सारासारविचाराला विनाकारण नीतिबाह्य मानल्यावर, गीताशास्त्राच्या विवरणात शास्त्रप्रामाण्याला अवास्तव महत्त्व न दिलें गेलें तरच नवल! वस्तुतः गीताकार शास्त्रवचनाविषयीं आदर व्यक्त करीत असले तरीहि ते त्या साधनाला कोणत्या मर्यादेपावेतोंच मानतात, आणि शास्त्रप्रामाण्य व व्यक्तीच्या बुद्धीचा निर्णय याचा कर्माकर्ममीमांसेत ते किती मार्मिक रीत्या समन्वय करितात हें गेल्या प्रकरणात आपण पाहिलें आहे. पण तरीहि स्वतन्त्रबुद्धि-निरपेक्ष केवळ रूढशास्त्रवचन हेंच गीतेप्रमाणें कार्याकार्यव्यवस्थितीचें एकमेव प्रमाण आहे असा ग्रह 'रहस्या'त ठाईंठाईं व्यक्त झाला आहे! "निष्काम बुद्धीनें लोकोपयोगार्थ सर्व कर्में शास्त्रोक्तरीत्या करीत रहाणें हाच शहाणपणाचा मार्ग ठरतो." (पृ. ११३), "ज्या अर्थी कर्म अपरिहार्य आहे त्या अर्थी शास्त्रतः प्राप्त झालेलें अपरिहार्य कर्म स्वार्थत्यागबुद्धीनें केलें पाहिजे हेंच त्यापासून अनुमान निघतें, असें गीतेचें म्हणणें आहे." (३२१); "संसारात शास्त्रतः प्राप्त झालेलीं सर्व कर्में केवळ कर्तव्य म्हणून नेहमीं करीत रहाणें, हाच या जगांत मनुष्याचा परमपुरुषार्थ किंवा आयुष्यक्रमणाचा उत्तम मार्ग होय, असें भगवद्गीतेंत म्हणजे भगवंतानीं गाइलेल्या उपनिषदांत प्रतिपादन केलें आहे, हें आतापर्यंतच्या विवेचनावरून दिसून येईल." (४४०); "आपल्या अधिकाराप्रमाणें कर्मांचा जो भाग शास्त्रतः आपल्या वाट्यास आला आहे, तो अमक्यातमक्यासाठीं नव्हे, तर निष्काम बुद्धीनें आमरणान्त करीत रहाणें हेंच मनुष्याचें कर्तव्य होय." (४९१). 'मंजरी'कार श्री. ज स. करंदीकर यांनीं हाच आरोप गीतेवर पुढील वाक्यांत अधिक स्पष्टपणें केला आहे : "गीताशास्त्र हें, कार्य कोणतें व अकार्य कोणतें हें ठरविण्याला शिकवीत नसून, आपलें जें नियतकार्य असेल तें कसें करावें म्हणजे तें बंधन-कारक न होतां अभ्युदयकारक व निःश्रेयसदायक होईल तेंच गीता सांगते.

याकरिताच गीतेनें कर्तव्य ठरविण्याबाबत चातुर्वर्ण्याकडे बोट दाखविलें असून, तें कर्तव्य 'निष्कामबुद्धीनें कसें करावें' हीच गीतेची मुख्य शिकवण आहे." (पृ. ५३२).

गीता आणि समाजव्यवस्था : 'रहस्यां'तील अभिप्राय

श्रीमद्भगवद्गीतेंतील सनातन विश्वव्यापक नीतिशास्त्राला या असल्या भाष्यामुळें विनाकारण संकुचित स्वरूप दिलें जाऊन तिचें महत्त्व कमी होतें असें आम्हाला वाटतें. परंतु 'रहस्य'काराच्या विचारसरणीवर या परीक्षणात कोणताहि अन्याय होऊं नये, वाचकांना तिच्यांतील दोषाच व तसेंच गुणांचेंहि यथायोग्य दर्शन व्हावें, एतदर्थ त्या ग्रंथांतील पुढील एक विस्तृत उतार्‍याचाहि येथें परामर्श घेणें आम्ही आमचें कर्तव्य समजतों. पृ. ४९१ वरील वर उध्दृत केलेल्या वाक्याच्या पुढेंच ते म्हणतात: "गीताकालीं चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमलांत होती या कारणामुळें हीं सामाजिक कर्में चातुर्वर्ण्यविभागाप्रमाणें प्रत्येकास प्राप्त होतात असें म्हटलें असून अठराव्या अध्यायांत गुणकर्म-विभागशः हे भेद कसे निष्पन्न होतात तें सांगितलें आहे. पण तेवढ्यावरून गीतेंतील नीतितत्त्वें चातुर्वर्ण्यरूपी समाजव्यवस्थेवरच अवलंबून आहेत असें कोणी समजूं नये..... गीतेंतील नीतीची उपपत्ति चातुर्वर्ण्यादि कोणत्याच एखाद्या विशिष्ट समाजव्यवस्थेवर अवलंबून न ठेवितां सर्वसामान्य आध्यात्मिक ज्ञानाच्या आधारें प्रतिपादिली आहे. शास्त्रतः प्राप्त झालेलें कर्तव्य निष्काम व आत्मौपम्य बुद्धीनें केलें पाहिजे हें गीतेंतील नीतिधर्माचें मुख्य सार होय, व हें सर्व देशांतील लोकांस एकसारखेंच लागू पडतें. पण आत्मौपम्यदृष्टीनें व निष्काम कर्माचरणाचें हें सामान्य नीतितत्त्व जरी सिद्ध झालें तरी तें ज्या कर्मांस लागू करावयाचें तीं कर्में या जगांत प्रत्येकास कशीं प्राप्त होतात याचाहि कांहीं खुलासा करणें जरूर होतें. म्हणून तें समजण्यास तत्कालीं लागू पडणारें साहजिक उदाहरण या नात्यानें चातुर्वर्ण्याचा गीतेंत उल्लेख केलेला आहे; व त्याबरोबर गुणकर्मविभागानें त्या समाजव्यवस्थेची थोडक्यांत उपपत्तिहि दिली आहे. पण हा कांहीं गीतेचा मुख्य भाग नसून चातुर्वर्ण्यव्यवस्था जर कोठें चालू नसेल किंवा लगडी पडली असेल तर तेथें सुद्धा तत्कालीं अंमलांत असलेल्या समाजव्यवस्थेप्रमाणें समाजधारणपोषणाचीं जीं जीं कामें आपणांस प्राप्त होतील तीं तीं लोकसंग्रहार्थ धैर्योत्साहानें व निष्काम बुद्धीनें

कर्तव्य म्हणून करण्यासाठीं मनुष्य जन्मास आला आहे—केवळ सुखोपभोगार्थ नव्हे—असा सर्व गीताशास्त्राचा व्यापक सिद्धान्त आहे, गीतेंतील नीतिधर्म केवळ चातुर्वर्ण्यमूलक आहे असें जें कित्येकांचे म्हणणें आहे तें खरें नव्हे, हें लक्षात ठेविलें पाहिजे...चातुर्वर्ण्यव्यवस्था अमलात असल्यास त्याप्रमाणें, किंवा दुसरी समाजव्यवस्था अमलात असेल तर त्याप्रमाणें, जे काम आपणांस प्राप्त झालें, अथवा शक्य असल्यास आपल्या अभिरुचीप्रमाणे आपण कर्तव्य म्हणून एकदा पत्करिलें, तेंच आपला स्वधर्म बनतें; आणि तो धर्म सोडून देऊन कोणत्याहि सबबीवर आयत्या वेळीं कोणीं दुसऱ्याचे काम करू लागणें, हें धर्मदृष्ट्या व सर्वभूतहितदृष्ट्या गर्ह्य होय असें गीता सांगत आहे... समाजव्यवस्था कोणतीहि असो त्यात यथाधिकार प्राप्त झालेलें कर्म उत्साहानें करून सर्वभूतहितरूप आत्मश्रेय साधा हें गीताशास्त्राचें तात्पर्य आहे... तत्तत्कालीन समाजव्यवस्थेप्रमाणे केवळ कर्तव्य म्हणून तो (गीतेंतील स्थितप्रज्ञ) जीं कर्में करितो तींच स्वभावतः लोककल्याणकारक होत असतात..." (४९१-९३ जा. ठ. आ)

कर्मांची निवड की प्राप्ति ?

आम्हीं स्वतः हा उतारा येथें दिला नसता, तर 'रहस्या'वरील आमच्या प्रस्तुत आक्षेपास उत्तर म्हणून त्या ग्रंथाच्या एखाद्या अभ्यासू समर्थकानें तो उध्दृत केला असता. या उताऱ्यात गीतोपदेशाला केवळ चातुर्वर्ण्यप्रधान विशिष्ट समाजव्यवस्थेच्या संकुचित क्षेत्रातून बाहेर काढून, जगातील कोणत्याहि समाजव्यवस्थेशीं त्याचा संबंध जोडून दाखविला आहे हें खरें आहे. चातुर्वर्ण्यसमर्थन हें गीतेचें प्रधान उद्दिष्ट नव्हे हें आम्हींहि गेल्या प्रकरणात म्हटल्याचें वाचकास स्मरतच असेल. परंतु असें असताहि थोड्या सूक्ष्म दृष्टीनें वरील उताऱ्याकडे पाहिलें तर 'रहस्या'तील विचारसरणीवर आम्हीं जो या स्थळीं आक्षेप व्यक्त केला आहे त्याचें निरसन येवढ्यानें होत नाहीं असें आढळून येईल! वरील परिच्छेदात शास्त्र शब्दाचा अर्थ व्यापक करून, त्यात केवळ चातुर्वर्ण्यप्रधान हिंदुसमाजशास्त्राचाच अंतर्भाव न करिता, विश्वातील कोणत्याहि समाजात प्रस्थापित झालेले आचारशास्त्राचे रूढ नियम त्यात समाविष्ट मानले आहेत. पण एकदा शास्त्राचा हा असा व्यापक अर्थ केला, म्हणजे मात्र व्यक्तीला कार्याकार्यनिर्णयार्थ शास्त्रवचन हेंच प्रमाण होय हा आग्रह

त्यात व्यक्त झालेला आहे, हें आम्हीं जाड ठशात छापलेल्या शब्दा वरून सहज ध्यानात येईल. या उताऱ्यामागील मूळ भूमिकाच 'व्यक्ति कर्माची निवड करिते' अशी नसून 'व्यक्तीला कर्में प्राप्त होतात' अशी आहे! निष्काम बुद्धीनें कर्में करावयाचीं असें मान्य केलें तरी अशा प्रकारें करावयाचीं कर्में कोणतीं असा अत्यंत महत्त्वाचा प्रश्न स्वतः 'रहस्य'कारानींच वरील परिच्छेदात उपस्थित केला आहे; पण तो तरी किती चमत्कारिक भाषेंत व्यक्त केला आहे पाहा! "तीं कर्में या जगात प्रत्येकास कशीं प्राप्त होतात" हा त्याचा प्रश्न आहे, यापेक्षा 'व्यक्ति तीं कर्में कशी निवडते किंवा निश्चित करिते' अशा सरळ प्रकारें तो लिहिला असता, तर व्यक्तीची ही ऐच्छिक निवड शास्त्रवचनाचें मर्यादित साह्य घेऊनहि अखेरीं परिणामाच्या तर्काधिष्ठित साराासारविचारावरच आधारभूत असावयास हवी हें सत्य नजरेसमोर येण्याचा संभव होता, व कार्याकार्यनिर्णयाचें हें प्रमुख साधन वरील विस्तृत उताऱ्यात जें अभावानें तळपत आहे तें स्पष्टपणें दृष्टिगोचर झालें असतें! या जगात व्यक्तीला अनेक प्रसंगीं परिस्थिति अपरिहार्यपणें 'प्राप्त' होत असली, तरी त्या परिस्थितींत भिन्न भिन्न संभाव्य कर्मांपैकीं कोणतें करावयाचें याची निवड ज्याची त्यानेच करावयाची असते. वरील उताऱ्यात फक्त एकाच ठिकाणीं व्यक्तीच्या कर्मविषयक निवडीचा ओझरता उल्लेख आहे, पण तो तरी किती अपुरा आहे! आपल्या वैयक्तिक 'अभिरुची' प्रमाणें कर्तव्याची निवड करण्याचा तेथें निर्देश आहे, निदान तेथें तरी 'अभिरुची' ऐवजी 'स्वतःच्या विवेचक बुद्धयनुसार' असें म्हटलें असतें तर बरें झालें असतें! मग या बुद्धीच्या क्षेत्रात भिन्न भिन्न कर्मांच्या परिणामाचा विचार अंतर्भूत झाला असता! 'अभिरुची'त तो तसा होत नाहीं.

'रहस्य'काराचा रूढिवाद

सारांश, गीतोपदेशाचा संबंध केवळ एका विशिष्ट प्रकारच्या हिंदु समाज व्यवस्थेशीं आहे किंवा जगातील कोणत्याहि रूढ समाजपद्धतीशीं आहे, असा प्रश्न उपस्थित केल्यास 'रहस्य'कारानें वरील उताऱ्यात व्यक्त होणारें उत्तर द्वितीय पक्षाच्या बाजूनें, व म्हणून व्यापक भूमिकेचें आहे यांत संशय नाहीं. परंतु गीताप्रणीत नीतिशास्त्रास केवळ रूढ शास्त्राचा आधार मान्य आहे किंवा व्यक्तीच्या सारासारविचारालाहि त्यांत कांहीं महत्त्वाचें स्थान आहे, असा प्रश्न

उपस्थित केल्यास त्याचें वरील उद्गरण यापैकीं प्रथम पक्षाकडून मत देईल; व या दृष्टीनें तें संकुचितच नव्हे तर गीताकाराच्या शास्त्रबुद्धिसमन्वयकारी भूमिकेशीं विसंगतहि आहे! थोडक्यात सांगावयाचें झाल्यास वरील उताऱ्यातील विचारसरणी रूढिवादी आहे. प्रस्थापित रूढींना नेहमींच विरोध करीत राहणें चांगलें असें आमचें म्हणणें नाहीं; वर्तमानातहि काहीं सनातन असू हा असतोच. परंतु चालू रूढीला विरोध करणें एखाद्याला स्वतःच्या विवेचक बुद्धयनुसार आवश्यक वाटलें तर अशा प्रसंगीं—धर्मसंकटाचे प्रसंगीं—त्यानें कोणत्या तत्त्वानुसार कर्तव्यनिर्णय करावा याचा उलगडा वरील विचारसरणीवरून होणार नाहीं. निष्कामबुद्धीनें, केवळ कर्तव्य म्हणून, "तत्कालीन समाजव्यवस्थेप्रमाणें" आचरण केलें म्हणजे तें "स्वभावतःच लोककल्याणकारक" ठरतें हें विधान समाजप्रगतीला बाधक आहे! शिवाय, ज्या रूढ समाजव्यवस्थेला 'रहस्य'कार अशा प्रकारें कार्याकार्यनिर्णयाचें एकमेव साधन मानीत आहेत तिचा आधार तरी शेवटीं कशावर असतो? समाजधुरीण भिन्नभिन्न कर्मांच्या परिणामांचा समाजहिताच्या दृष्टीनें विचार करूनच ती व्यवस्था निश्चित करितात ना? वस्तुतः प्रस्थापित आचारशास्त्र म्हणजे गोठलेला दीर्घकालीन परिणामविचारच नव्हे तर काय? परिस्थित्यनुसार या परिणामविचाराची दिशाहि कालेंकरून बदलणें आवश्यक होते; असें झालें म्हणजे रूढ शास्त्राला धक्के बसू लागतात. जी व्यक्ति असे धक्के देऊं लागते ती प्रथम बंडखोर म्हणून मानली जाते, बहिष्कृत केली जाते, प्रसंगीं दंडिलीहि जाते. पण (अर्थात् तिचा आग्रह योग्य असेल तर) हळूहळू समाज तिच्या बुद्धिवादी विचारसरणीकडे आकृष्ट होऊं लागतो, व बहुसंख्याक समाजधारकांनी तसें केलें म्हणजे पुन्हा रूढीच्या ऐवजी नवी रूढि तयार होते. पुढें कालेंकरून तीहि कालविपरीत होते. नव्याजुन्याचा हा चक्रनेमिक्रम अशा प्रकारें एकसारखा चालू असतो.

शास्त्रप्रामाण्याचेंहि त्यांनीच केलेले खंडन!

केवळ प्रस्थापित शास्त्रवचनाला आधार मानून सामाजिक काय किंवा वैयक्तिक काय नीतिनिर्णयाची पूर्ण उभारणी करणें शक्य नाहीं हें मागें सांगितलेंच आहे. जीवनांतल्या विशिष्ट प्रसंगांना तंतोतंत लागू पडतील अशी शास्त्रवचनें सापडणार नाहींत. मग काय कराल? शास्त्रप्रामाण्याविरुद्ध आक्षेप आहेत

घ्यावयाची आवश्यकता नाहीं. वर अनेक स्थळीं केल्याप्रमाणें येथेंहि 'रहस्य'काराच्या उपरोक्त मताविरुद्ध त्यांनींच त्या ग्रंथात इतरत्र व्यक्त केलेला अभिप्राय उध्दृत केला म्हणजे झालें! शास्त्रतः प्राप्त होणारीं कर्में कर्तव्य म्हणून करणें हाच गीतेचा इत्यर्थ आहे असें एकवार नव्हें, दोनवार नव्हें, अनेकवार आवर्जुन सांगणारे ग्रंथकारच 'कर्मयोगशास्त्र' नामक प्रकरणात लिहितात : "नित्यकर्में कोणतीं, नैमित्तिक कोणतीं, किंवा काम्य आणि निषिद्ध कोणतीं, हें धर्मशास्त्रानें ठरवून टाकिलें आहे; आणि अमुक पुरुषानें केलेलें अमुक कर्म पापकारक का पुण्यप्रद, असा जर एखाद्या धर्मशास्त्र्यास प्रश्न केला, तर तो शास्त्रातील आज्ञेप्रमाणें सदर कर्म यज्ञार्थ अगर पुरुषार्थ आहे, नित्य आहे का नैमित्तिक आहे, काम्य आहे का निषिद्ध आहे, इत्यादि विचार करून मग आपला निर्णय सांगेल. भगवद्गीतेची दृष्टि याहून जास्त व्यापक किंबहुना याच्या पलीकडची आहे असें म्हटलें तरी चालेल. शास्त्रानें एखादें कर्म निषिद्ध मानिलें नसेल, किंबहुना ते विहित म्हणजे आपणास करावयास सांगितलेल्या कर्मांपैकींहि एक असेल,—उदाहरणार्थ, प्रकृतप्रसंगीं क्षात्रधर्म अर्जुनास विहित होता. परंतु तेवढ्यानेंच तें कर्म आपण नेहमीं करावें असें होत नाहीं, किंवा केल्यास तें नेहमींच श्रेयस्कर होईल असा भरवसाहि नाहीं. शिवाय शास्त्राच्या आज्ञाहि कित्येक प्रसंगीं परस्परविरुद्ध होतात, हे मागील प्रकरणीं दाखविलेंच आहे. अशा वेळीं मनुष्यानें कोणता मार्ग स्वीकारावा हें ठरविण्यास काहीं युक्ति आहे कीं काय, आणि असल्यास कोणती हा गीतेचा प्रतिपाद्य विषय आहे." (पृ. ५५) या उद्गारातील आशय योग्य आहे; पण शास्त्रैकनिष्ठेतच गीतारहस्य पाहणाऱ्या उपरिनिर्दिष्ट उद्गाराशीं याची संगति नरी कशी लावावयाची ?

'रहस्यां'तील निनयुद्धाची नीतिचर्चा

'गीतारहस्य' ग्रंथात एकदरींत पाहता नीतिशास्त्राविषयीं कसा घोटाळा आहे हें आतां वाचकाच्या ध्यानात येईल अशी आशा आहे ! आदर्श कर्मांत केवळ निष्काम प्रवृत्ति पुरेशी आहे असें 'रहस्य'कार कोठें कोठें म्हणत असले, तरी तें कर्म पात्रापात्रतेच्या दृष्टीनें प्राप्त परिस्थितींत कार्यहि असलें पाहिजे असेंहि ते कांहीं स्थळीं मान्य करतात. बरें, ही कार्याकार्यता कशी निश्चित करावयाची या प्रकारच्या विचारांत शिरल्यावर ते प्रत्येक साधनाची

एकदा प्रशंसा तर त्याचीच पुनः निंदाहि करितात, व अशा प्रकारें त्या निर्णयाच्या चतुर्विध साधनापैकीं एकासहि निःसंदिग्ध मान्यता देत नाहींत. आणि त्या चाराव्यतिरिक्त अन्य एखादें पांचवें साधनहि सुचवीत नाहींत याचा परिणाम असा होतो कीं, पुनः पुनः कार्याकार्यभेदाची आवश्यकताच दृष्टीआड करून केवळ कर्त्याची निष्कामवृत्ति हेंच गीतारहस्य आहे असेंहि प्रतिपादन करण्याचा त्यांना मोह होतो! विसंगतीच्या या भोंवऱ्यातून 'रहस्या'-तील एकंदर विचारसरणी अखेरपर्यंत बाहेर पडत नाहीं; व त्यामुळें सदर ग्रंथातून आदर्श कर्म विषयक सुसंगत कल्पना शेवटीं हातीं लागत नाहीं इतकेंच म्हणून आम्ही या विषयाची रजा घेतों. ✓

महात्मा गांधींचा परिणामविरोध

आतां गीतोपदेशाच्या विपर्यासाचीं काहीं दुसरीं उदाहरणें पाहू. महात्मा गांधींच्या 'अनासक्तियोगा'चा उल्लेख मागें काहीं स्थळीं आलेला आहे. 'अनासक्तियोगा'च्या प्रस्तावनेंत ते एके स्थळीं म्हणतात : "फलत्यागका कोई यह अर्थ न करे कि त्यागीको फल मिलता नहीं। गीतामें ऐसे अर्थको कहीं स्थान नहीं है। फलत्यागसे मतलब है फलके संबंधमें आसक्तिका अभाव। वास्तवमें देखा जाय तो फलत्यागीको तो हजारगुना फल मिलता है। गीताके फलत्यागमें तो अपरिमित श्रद्धाकी परीक्षा है। जो मनुष्य परिणामका ध्यान करता रहता है वह बहुत बार कर्म-कर्तव्यभ्रष्ट हो जाता है। उसे अधीरता घेरती है, इससे वह क्रोधके वश हो जाता है, और फिर वह न करने योग्य करने लग पडता है, एक कर्ममेंसे दूसरेमें और दूसरेमेंसे तीसरेमें पडता जाता है। परिणामकी चिंता करनेवालेकी स्थिति विषयांधकी-सी हो जाती है और अंतमें वह विषयीकी भांति सारासारका, नीति-अनीतिका विवेक छोड देता है, और फल प्राप्त करनेके लिए हर किसी साधनसे काम लेता है और उसे धर्म मानता है।" आतां, या सरसकट निरपवाद परिणामनिषेधाला गीतेचा आधार नाहीं हें येथपर्यंतच्या विवेचनात सविस्तर दाखविलें गेलेंच आहे. गीता केवळ स्वार्थस्वरूपी सकाम परिणामाची इच्छा निषिद्ध मानते. अंतिम ध्येयस्वरूपी व त्याला साधनभूत अशा परिणामाची इच्छा-फार काय, पण त्यांचे ठायीं आसक्तिदेखील-गीताकार वर्ज्य मानीत नाहींत. अशा परिणामाच्या चिंतेनें मनुष्याची अवस्था महात्मा गांधींनीं वर वर्णिल्याप्रमाणें होण्याची

धास्ती नाहीं. सकाम फलाच्या नादीं लागणाऱ्याची अवस्था मात्र तशी होऊं शकेल. अधीरतेविषयीं बोलावयाचें म्हणजे तिच्यांत जर सकामतेचा, स्वार्थी-वृत्तीचा, अंश नसेल तर तिला निंद्य मानण्याचें कारण नाहीं. अंतिम ध्येय-प्राप्तीविषयीं, योग्य परिणामाविषयीं, अधीरताच हवी! "गृहीत इव केशेषु मृत्युना धर्ममाचरेत्" या संस्कृत सुभाषिताचा आशय तरी हाच आहे! आणि कविवर्य मोरोपंतहि पुढील प्रसिद्ध केकांत हेंच सांगतात—

म्हणा मज उतावळा गुणचि घेतला; घाबरें—
असो मन असेंचि, बा भजक-बर्हिमेघा, बरें;
दिसे क्षणिक सर्व हें भरंवसा घडीचा कसें—
धरील मन, आधिनें बहु परिभ्रमें चाकसें (४५)
कृतांतकटकामलध्वजजरा दिसों लागली,
पुरःसरगदांसवें झगडतां तनू भागली;
सहाय दुसरा नसे तुजविणें बळें आगळा;
न हो जरि उतावळा, स्वरिपु कापितो हा गळा. (४६)

अशा परमार्थविषयक उतावीळपणानें मनुष्य विपथगामी होणार नाहीं, अधिकाधिक विषयपराङ्मुख होत जाईल!

परिणामाविषयीं पूर्ण इच्छारहित राहूनहि ऐच्छिक कर्म शक्य आहे ही अशास्त्रीय व असंभाव्य कल्पना 'अनासक्तियोगा'तहि व्यक्त झालेली असून, तिच्या आधारेंच परिणामाची उपरोक्त सर्वव्यापक निंदा केलेली आहे. महात्मा गांधी लिहितात : "जो कर्म छोडता है वह गिरता है। कर्म करते हुए भी जो उसका फल छोडता है वह चढता है। फलत्यागका यह अर्थ नहीं है कि परिणामके संबंधमें लापरवाही रहे। परिणाम और साधनका विचार और उसका ज्ञान अत्यावश्यक है। इतना होनेके बाद जो मनुष्य परिणामकी इच्छा किये बिना साधनमें तन्मय रहता है वह फलत्यागी है।" परिणामेच्छेला सर्वस्वीं त्याज्य मानल्यावर अविचारी, विवेकहीन कृत्याच्या पुरस्काराचा आरोप स्वतःवर येऊं नये म्हणून वरील वाक्यांत परिणामांना वरवरचा राम-राम केला आहे! अशाच प्रकार इतरहि कित्येक भाष्यांत आढळतो. आम्ही परिणामाची फक्त इच्छा वर्ज्य मानतों, परिणामाचा विचार त्याज्य मानीत नाहीं, अशी ही शाब्दिक पळवाट आहे! परंतु सूक्ष्म चिकित्सेपुढें ती टिक-

ण्यासारखी नाहीं. मनात परिणामाची इच्छा उद्भवल्याशिवाय त्याच्या केवळ विचारानें वा ज्ञानानें मनुष्य कर्मप्रवृत्त होणार नाहीं. हें औषध देण्याचा परिणाम हा आजारी मनुष्य बरा होण्यात होईल हें माहीत असूनहि, हा परिणाम घडून यावा अशी इच्छा असल्याशिवाय कोणी उठून ते औषध रुग्णास देणार नाहीं. संभाव्य ज्ञात परिणाम 'इष्ट' वाटल्याशिवाय–ते प्रत्यक्ष वस्तुस्थितींत अवतीर्ण व्हावे अशी इच्छा त्याला झाल्याशिवाय–तो कर्म करणार नाहीं; व त्याच्या हातून त्याशिवाय कर्म झालेंच तर तें ऐच्छिक स्वरूपाचें ठरणार नाहीं.

पण निष्कामता योग्य परिणामेच्छेला विरोधी नाहीं

आदर्श कर्म निष्काम असतें, फलाच्या बाबतींत अनासक्त असतें, असें या भाष्यकाराचें नेहमीचें म्हणणें असतें. परंतु असें असलें तरी कर्त्याची ही निष्कामता परिणामेच्छेला पूर्णपणें विरोधी असली पाहिजे असें जें हे मानतात तें रास्त नाहीं. निष्कामता हा शब्द नकारात्मक आहे; त्यायोगें फक्त कामेच्छेचा अभाव दिग्दर्शित होतो. परंतु सान्याच इच्छा म्हणजे काहीं कामेच्छा नव्हत. काम म्हणजे इच्छा असें समीकरण हे भाष्यकार विनाकारणच मांडून गीतोपदेशाविषयीं घोटाळा निर्माण करण्याचा व त्याला अव्यवहार्य अशास्त्रीय स्वरूप देण्याचा प्रयत्न करीत असतात, असें म्हणणें भाग आहे. अमुक कर्म निष्काम आहे असें म्हटल्यानें तें स्वार्थी नाहीं हें कळू शकेल; पण तें काय आहे याचा बोध होणार नाहीं तो करून घ्यावयाचा असल्यास कर्त्याच्या मनात निष्काम अशा कोणत्या अस्तिपक्षी परिणामाविषयीं इच्छा उद्‌भूत झाली हें सांगावें लागेल. सारांश निष्कामतेचा कामेच्छेशीं उघडच विरोध असला तरी परिणामेच्छेशीं किंवा परिणामहेतुकत्वाशीं तसा नाहीं, व तो आहे असें गीताहि मानीत नाहीं. या दृष्टीनें विचार केला म्हणजे दुसऱ्या अध्यायात स्थितप्रज्ञवर्णनाच्या सुरवातीसच—

> प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान्
> आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ।।२-५५।।

या सुप्रसिद्ध श्लोकांत स्थितप्रज्ञाचे ठायीं फक्त अनित्य अशा स्वसुखदुःखसंबंधित इच्छांचा अभाव वर्णिला असून, तेथें कोणतीच इच्छा शिल्लक

राहत नाहीं असें म्हटलें नाहीं हें सहज ध्यानात येईल. 'काम' शब्दाचें विस्तृत स्पष्टीकरण पूर्वखंडात केलेंच आहे. कामाच्या व्याप्तींत मोडणाऱ्या तेवढ्याच इच्छांचा या श्लोकात निर्देश असून, तद्व्यतिरिक्त इच्छांचा तेथें संबंध नाहीं. या श्लोकाच्या उत्तरार्धाचें अवलोकनहि या विधानाला पुष्टि देतें. हा स्थित प्रज्ञ स्वसुखासाठीं कोणत्याहि बाह्य वस्तूची इच्छा करीत नाहीं, तें सुख तो स्वत.तच पाहतो. पण याचा अर्थ तो परहितार्थहि कशाची इच्छा करीत नाहीं असें नाहीं. 'आत्मन्येवात्मना तुष्ट' असला तरी त्याबरोबरच तो 'सर्वभूतहिते रत' देखील असतो हें विसरून चालणार नाहीं.[1]

अवास्तव परिणामविरोधानें नीतिशास्त्रांत येणारी अगतिकता

कर्माकर्ममीमांसेंतून परिणामविचाराला बहिष्कृत मानल्यानें नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रात होणाऱ्या अगतिक अवस्थेचें येथें आणखी एक ढळढळीत उदाहरण पाहा. स्वार्थरहित होऊन परिणामाविषयीं पूर्ण उदासीनता हीच जर गीताशास्त्रानुसार नीतिमत्तेची कसोटी मानली, तर प्राणावरहि उदार होऊन खुनासारखीं कृत्यें करणाऱ्याना कोणत्या प्रकारें चूक ठरविता येईल ? मीं हें कृत्य पूर्ण निष्काम होऊन, व परिणामाविषयीं अनासक्त राहून, केलें आणि म्हणून तुमच्याच गीतार्थानुसार तें नीतिमान मानलें पाहिजे, अशा रीतीनें जर असा एखादा खुनी आत्मसमर्थन करू लागला तर त्याला हे भाष्यकार काय बिनतोड उत्तर देऊ शकणार ? ज्याना अनासक्ति किंवा निष्कामता हेंच गीतातत्त्व वाटतें ते अशा कृत्याला नि.संदेह रीत्या आक्षेपार्ह ठरविण्यास समर्थ होतील असें वाटत नाहीं. श्री. महादेव देसाई यानीं आपल्या पुस्तकात एके स्थळी गीतेच्या नावावर खुनाचें समर्थन केलें जाण्याचा नेमका हाच प्रश्न उपस्थित केला आहे, परंतु आपल्या परिणामविरोधी भूमिकेवरून ते त्या समर्थनास समाधानकारक उत्तर मात्र देऊ शकले नाहींत ! उलट, त्यानीं

१ यासाठीं या श्लोकातील 'काम' शब्दाचें 'Desires' हें कित्येकानीं केलेलें आंग्ल भाषांतर अतिव्याप्त वाटतें, 'फल' शब्दाप्रमाणें 'काम' शब्दाच्या भाषांतरातहि selfish किंवा egoistic हें विशेषण जोडणें आवश्यक आहे यासप्रमाणें, गीता Desireless Action ची शिकवणूक देते हें म्हणणेंहि योग्य नाहीं, Desireless action ऐच्छिक (voluntary) असूं शकणार नाहीं यापेक्षां श्री महादेव देसाईनीं आपल्या पुस्तकाच्या शीर्षकात वापरलेला selfless action हा शब्दप्रयोग अन्वर्थक व मार्मिक आहे

तेथें दिलेल्या उत्तरावरून गीताविषयक त्यांच्या, व तत्सम इतर अनेकांच्या, दृष्टिकोनांतील ठिसूळपणावर मात्र विदारक प्रकाश पडतो! ते लिहितात: "But, it may be said, any man may call himself an instrument in the hands of God and perpetrate all kinds of excesses Such an one has yet to arise and be believed in by the world! Let not Christian friends run away with the thought that the teaching, however one explains it away, is bound to mislead people. There is indeed the fear of the Gita being used in defence of murder, but the world has luckily the rough and ready standard to judge the man who makes the claim to murder in God's name The test, after all, is not the claim advanced by the doer of the deed, but how the world judges him" (*The Gita According to Gandhi*, pp 107 8)

श्री. महादेव देसाईंनीं घेतलेला बहुजनमताचा आश्रय!

ईश्वराच्या नावावर अत्याचार करणारा अद्याप जन्मास यावयाचा आहे असें या उताऱ्यातील प्रथम वाक्यांत म्हटलं असलें, तरी त्याच्या पुढेंच तसें प्रत्यक्ष करणाऱ्या हिटलरच्या निर्देश स्वतः लेखकानेंच केला असल्यानें त्या-विषयीं अधिक लिहावयास नको पण ईश्वरसेवेच्या नावावर मानवी इति-हासांत आजपावेतों किती तरी अवर्णनीय अत्याचार झालेले आहेत; निदान भारतवर्षास त्याचें हृदयभेदक स्मरण करून देण्याची आवश्यकता नाहीं! पण इतकें कशाला, खुद्द गीतेच्या आधारें एका अलीकडील विश्वविख्यात खुनी कृत्याचें समर्थन करण्याच्या एका प्रयत्नाची माहिती आमच्या वाचकांस असेलच. या दृष्टीनें श्री महादेव देसाई यांचें वर उध्दृत केलेलें चौथें वाक्य अत्यंत विलक्षण प्रकारें भविष्यवादी (Prophetic) ठरलें आहे असें म्हण-ण्यास हरकत नाहीं! आतां उरला प्रश्न अशा अत्याचार समर्थनावर जगानें विश्वास ठेवण्याचा. पण जगानें नेंवाईट म्हणणें हीच का असंदिग्ध गीताप्रणीत नीत्यनीतिविवेकाची खरी कसोटी म्हणावयाची? वरील उताऱ्यांत याच एकमेव कसोटीच्या जोरावर कशा असंदिग्धपणें वारंवार गिरक्या घेतल्या गेल्या आहेत हें सहज ध्यानांत येईल! तथापि सारासारविचाराच्या मूळ कसोटीला लाथा-

डल्यावर शास्त्रप्रामाण्य, जनमत, अशासारख्या दुय्यम कसोट्यांचा आश्रय घेणें अपरिहार्यच आहे. परंतु बहुजनसमाजाचा निर्णय हमखास बिनचूक असतोच असें नव्हे. शिवाय, समाज नेहमीं एकमुखानें बोलतो असेंहि नाहीं. 'जग' भौगोलिक दृष्ट्या एक असलें, व राजकीय दृष्ट्या एक असावेंसें वाटलें, तरी व्यक्तिमानसदृष्ट्या जगें अनन्त आहेत. बहुधा प्रत्येक व्यक्तीचें आपल्या इष्टमित्रचाहत्यांचें एक विशिष्ट 'जग' असतें; व इतर जगापेक्षा तो त्याच्या निर्णयाची अधिक पर्वा करीत असतो. पण तेंहि असो. जगाचा असा निर्णय एकमुखी व बिनचूक असतो असेंहि मानलें तरी तो देखील कशावर आधारभूत असतो हें येथें अवश्य लक्षात घेतलें पाहिजे अशा निर्णयात जगाकडून उपयोजिल्या जाणाऱ्या 'ओबडधोबड तयार कसोटी'चा खरा आधार म्हणजे परिणामाचा सारासारविचार हाच होय हें योग्य अवलोकनानें कळून येईल. स्वतःच्या वैयक्तिक निष्कामतेच्या, कर्मफलविषयक अनासक्तीच्या आधारें कर्त्याकडून समर्थिल्या जाणाऱ्या अशा अत्याचारी कृत्याला बहुजनसमाज अनैतिक व गीताविरुद्ध मानीत असेल, तर तें समाजाचा गीतेच्या निष्कामपर किंवा अनासक्तिपर भाष्यावर पूर्ण विश्वास असतो म्हणून नव्हे, तर दुर्दैवानें तो तितका नसतो म्हणून! गीताशास्त्रानुसार कर्मांत केवळ काम्यनिष्काम इतकाच भेद करून काम्य कर्में टाकावीं व निष्काम तितकीं करावीं, किंवा कर्मांत विहित-अविहित असा भेद नसून फक्त फलासक्ति तेवढी अविहित व तद्विषयक अनासक्ति विहित मानावी, अशा स्वरूपाचा ग्रह जर बहुजन समाजाच्या मनात खरोखर घर करून बसेल तर त्याचाहि निर्णय उपरोक्त अत्याचाऱ्याच्या स्वतःच्या समर्थनाहून भिन्नस्वरूपी असण्याची फारशी आशा नको! कारण या ग्रहाच्या आधारेंच तर तो अत्याचारी स्वतःचें समर्थन करीत असतो. सारांश, अशा समर्थनाला खरोखर उत्तर द्यावयाचें असेल तर तें केवळ जगाच्या मताकडे बोट दाखवून देता येणार नाहीं. त्या कृत्याच्या एकंदर परिणामाचा सूक्ष्म सारासारविचार करूनच तें द्यावें लागेल. ते परिणाम अनिष्ट असतील तर त्यापैकीं जे त्या कर्त्याकडून अपेक्षित असतील त्यांची, व याशिवाय जे त्याच्याकडून अनपेक्षित असताहि त्यानें अपेक्षिणें शक्य होतें त्यांचीहि, जबाबदारी (ते त्याच्या वैयक्तिक दृष्टीनें निष्काम निःस्वार्थ स्वरूपी असले तरी) त्याच्या पदरीं बांधून त्याला त्यांबद्दल दोषी ठरवावें लागेल. कर्मांच्या नीतिअनीति निर्णयाची ही खरी कसोटी असून गीतेलाहि ती अमान्य नाहीं.

गीतेंतील एक विलक्षण श्लोक

आतापावेतोंच्या विवेचनावरून श्रीमद्भगवद्गीतेंतील कर्माकर्ममीमांसेबद्दलच्या बऱ्याच अपसमजुतींचा निरास होऊन, अठराव्या अध्यायातील—

> यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते
> हत्वापि स इमांल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥१८-१७॥

या विलक्षण दिसणाऱ्या श्लोकांतील खरा आशय वाचकाच्या ध्यानांत येईल अशी आशा आहे. अनेक भारतीय व परदेशी भाष्यातून या श्लोकाबद्दल विपरीत ग्रह व्यक्त झालेला आढळून येतो. शुद्धबुद्धियुक्त व्यक्तीनें कार्याकार्य-विषयक कोणतेंच बंधन पाळण्याची आवश्यकता उरत नाहीं, ज्याचा अहंकार नष्ट झाला व बुद्धि फलाकांक्षेपासून मुक्त झाली त्यानें कोणतेंहि कर्म केलें तरी त्याचें त्याला बंधन लागत नाहीं, असा आशय या श्लोकातून बहुधा ग्रहण केला जातो. अशा पुरुषाच्या हातून कोणतेंच पाप घडणें शक्य नसून, सर्व करूनहि तो पापपुण्यापासून मुक्त राहतो; त्यानें अखिल जगताचा नाश केला तरी काहीं एक केल्याप्रमाणें होत नाहीं; सर्व प्राणिमात्राचा त्यानें वध केला तरीहि त्याला दोष लागत नाहीं; अहंकाराचा त्याग केल्यानें त्याचे सर्व दोष दूर होतात; सर्व विश्वाचा त्यानें घात केला तरी त्याचें कर्तृत्व त्याजकडे न येऊन तो त्यामुळें बद्ध होत नाहीं; इत्यादि अर्थांचे आरोप या श्लोकावर केले गेले आहेत![1] या श्लोकाचे असे अर्थ करणें म्हणजे निष्काम निरहंकार शुचि हीच कर्माकर्माची गीतोक्त एकमेव कसोटी आहे हें मान्य करणें होय. परंतु गीतेची कसोटी इतकीच

१ 'रहस्य' पृ. ४७६; व शिवाय ज्ञानेश्वर, करंदीकर, सातवळेकर, M. M. Chatterji, इत्यादींचें स्पष्टीकरण पाहा. महात्मा गांधींना या श्लोकावर करावी लागलेली मल्लीनाथी पाहण्यालायक आहे ('अनासक्तियोग' पाहा; पण त्याशिवाय *The Gita According to Gandhi*, pp. 365-66 हेंहि पहा) या श्लोकाचा शिरसावार अहिंसावादाशीं मेळ बसणें शक्य नाहीं. पण तें मान्य न करितां, भूतदयेच्या काल्पनिक रेषेनुसार हा एक कल्पनातीत आदर्श गीतेनें वर्णिला असून तो फक्त परमेश्वरालाच लागू पडेल, मानवानें त्याच्या पालनाचा प्रयत्न करूं नये अशी टिप्पणी त्यांनी जोडली आहे! वस्तुतः या श्लोकात अतिमानव असें काहीं नाहीं. कर्तव्यपालनार्थ आवश्यक व अपरिहार्य असें धर्मयुद्ध निष्काम व निरहंकार वृत्तीनें करण्यांत दोष नाहीं हा त्याचा तात्पर्य आहे.

नसून आदर्श कर्मांच्या कार्यत्वालाहि गीता महत्त्व देते हें आपण पाहिलेंच आहे यासाठीं त्याला सुसंगत असाच याहि श्लोकाचा वास्तव आशय असला पाहिजे हें उघड आहे.

यासवधात या श्लोकाच्या उत्तरार्धांतील 'इमान् लोकान्' या शब्दाचा अर्थ निश्चित करणें आवश्यक आहे. वरील भाष्यकार याचा अर्थ 'सारें विद्यमान विश्व, सृष्टींतील यच्चयावत् प्राणिजात किंवा निदान अखिल मानवप्राणी' असा करीत असतात. आणि मग, सर्व प्राणिमात्राचा घात किंवा वध —एक भाष्यकार (श्री. भानु) तर 'खून' हा शब्द देखील वापरतात!— हें उघडच सामान्य दृष्टीनें पराकोटीचें निंद्य कृत्य असल्यानें, तेंहि करून जर हा निष्कामप्रवृत्त माणूस दोषात व बंधनात पडत नाहीं, तर इतर लहानसहान दुरितापकृत्याची कथाच काय, असा ध्वनि या श्लोकातून काढणें शक्य होतें. आणि, एकदा बुद्धि फलनिरपेक्ष व निरहंकार झाली म्हणजे केव्हांहि कर्म करितांना तें कार्य अगर अकार्य आहे या विचारात पडण्याचें कारण नाहीं या मतास या श्लोकाच्या द्वारें चांगलीच पुष्टि मिळाल्याचा आभास अशा प्रकारें निर्माण होतो. परंतु, आमच्या अल्पमतीप्रमाणें 'इमान् लोकान्'चा हा अशा स्वरूपाचा अर्थ करणें अयोग्य आहे. या समारोपात्मक अठराव्या अध्यायात श्रीकृष्ण पुनः कुरुक्षेत्रावर तत्समयीं समोर उभे ठाकलेल्या योद्ध्यांकडे दृष्टिक्षेप करून अर्जुनाजवळ हे उद्गार काढीत आहेत, आणि त्याला त्या युद्धाचें पापरहितत्व पटवून देत आहेत. हें ध्यानात घेतलें म्हणजे प्रस्तुत शब्दाचा 'हे येथें युद्धार्थ तुझ्यासमोर उभे असलेले लोक' असा अर्थ साहजिकच निष्पन्न होतो.[1] याचा या रणक्षेत्रावर वध करणं हें तू समजतोस त्या-

1 श्रीरामानुजाचार्यांनीं या श्लोकातील इत्यचा संबंध त्या युद्धापुरताच मर्यादित मानला आहे हें येथें नमूद करण्यालायक आहे ते म्हणतात. "स इमान् लोकान् युद्धे हत्वाऽपि तान्न निहन्ति, न केवल भीष्मादीनित्यर्थः । ततस्तेन युद्धाख्येन कर्मणा न निबध्यते, तत्फलं नानुभवतीत्यर्थः" भाष्यकाराचा यांनीं 'बुद्धिर्यस्य न लिप्यते' याचा 'ज्याचा बुद्धि मी या कर्मामुळें नरकांत जाईन असा विचार करीत बसत नाहीं' असा चमत्कारिक अर्थ दिला आहे! अर्जुनानें या युद्धापासून नरकवास प्राप्त होण्याची जी चिंता व्यक्त केली होती (१-४२, ४४) तिला उद्देशून श्रीकृष्णानीं हें म्हटलें आहे असा आचार्यांचा समज दिसतो पण तो योग्य नव्हे नरकविषयक चिंता मनुष्यानें केलीच पाहिजे, गीतेनें तिला निषिद्ध मानलेलें नाहीं, हें आपण मागें पाहिलेंच आहे.

प्रमाणें एक प्रकारें कृत्य नसून कार्य व नियतीच्या अपरिहार्य घटनाक्रमातील एक आवश्यक अंश आहे. हें श्रीकृष्णानीं अर्जुनास यापूर्वीच्या अध्यायातून प्रतिपादन केलेंच असल्यानें, हें कृत्य निष्काम व निरहंकार रीत्या केल्यास हत्यापापाची व कर्मबंधनाची यत्किंचितहि भीति उरणार नाहीं हें आता या श्लोकात श्रीकृष्ण सांगत आहेत. यासंबंधात अकराव्या अध्यायातील पुढील श्लोकाकडे दृष्टि टाकली म्हणजे प्रस्तुत 'इमान् लोकान्' या शब्दद्वयामागील गीताकाराच्या आशयावर स्पष्ट प्रकाश पडेल. विश्वरूपदर्शनप्रसंगीं श्रीकृष्ण म्हणतात—

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो । लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः
ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे । येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः
॥ ११-३२ ॥

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व । जित्वा शत्रुन्भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम्
मयैवैते निहताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥३३॥

या वरून कोणत्या 'लोकाच्या' हत्येबद्दल श्रीकृष्ण अर्जुनाजवळ बोलत आहेत हें दिसून येतें. कुरुक्षेत्रावर त्या वेळीं अर्जुनाच्या समोर युद्धार्थ उपस्थित असा त्या लोकाचा मृत्यु स्वतः परमेश्वरानेंच 'परित्राणाय साधूनाम्' व 'धर्मसंस्थापनार्थाय' निश्चित करून ठेवला असल्यानें, आता तो मृत्यु घडवून आणण्याचें कर्म स्वतःला केवळ निमित्त मानून, निष्काम व निरहंकार होऊन, केल्यास बंधनात पडण्याचें कारण नाहीं असा प्रस्तुत श्लोकाचा ध्वनि आहे. सान्या प्राणिमात्राच्या हत्येचा तेथें अर्थाअर्थी काही संबंध असेलसें वाटत नाहीं एवढेच नाहि श्लोकांत कार्याकार्यविचाराला अनावश्यक ठरविलेलें नाहीं. या श्लोकानुसार कर्म करावयाचें म्हटलें तरी तें कार्य आहे हें प्रथम निश्चित ठरविणें आवश्यकच असून, तें तसें असल्यास सकाम व साहंकार वृत्तीनें करण्यापेक्षा तेंच निष्काम व निरहंकार वृत्तीनें करणें अधिक श्रेष्ठ होय हें गीताकार येथ सांगत आहेत.

निष्काम निरहंकार व्यक्तीलाहि कार्याकार्य विवेक आवश्यक

पाहा कीं, निष्काम व निरहंकार वृत्तीच्या व्यक्तीने अखिल प्राणीमात्राची हत्या केली तरी तो निर्दोषी राहील असें जर श्रीकृष्णाचें खरोखर मत असतें, तर तिसऱ्या अध्यायात युद्ध स्वतःला पाप दोषापासून कशानें अलिप्त

ठेवण्याची काळजी त्यानीं का व्यक्त केली असती? गीतोपदेश करणाऱ्या स्वतः योगेश्वर श्रीकृष्णाच्या पूर्ण निष्काम, शुद्ध, निरहंकार वृत्तीबद्दल तर कोणास शंका नाहीं ना? शिवाय "न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा" (४-१४) असें त्यानीं स्वतःच म्हटलेंहि आहे. मग आता, वरील भाष्यकाराचा अर्थ मान्य केला तर अशा श्रीकृष्णानें आपण कोणाच्या—या विश्वाच्या—हत्येला कारणीभूत झालों काय किंवा न झालों काय याची खंत कशाला बाळगावी? परंतु स्वतः श्रीकृष्णच चिंता व्यक्त करतात कीं, मी जर योग्य प्रकारें कर्माचरण करीत राहिलों नाहीं तर—

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम्
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥ ३-२४ ॥

म्हणजे, बुद्धि पराकोटीची शुद्ध, अलिप्त, अहंकाररहित असूनहि आपल्या आचरणाचा परिणाम म्हणून कोणाची विनाकारण हत्या तर नाहीं होणार अशी काळजी स्वतः भगवान श्रीकृष्ण देखील वाहत असतात! असें असता इतराना ते या बाबतींत निश्चिंत राहण्याचा विपरीत उपदेश कसा करितील? म्हणून प्रस्तुत विचाराधीन श्लोकातील 'इमान् लोकान्' चा अर्थ 'हें अखिल प्राणिजात' 'सर्व मानवजात' असाहि करण्याचा आग्रह धरला, तरी या श्लोकाचें स्पष्टीकरण करिताना 'या लोकाची हत्या' या शब्दप्रयोगाला 'ती विश्वहितार्थ आवश्यक व अपरिहार्य अर्थात् कार्य असेल तेव्हा' अशी पुरवणी अध्याहृत मानणें आवश्यक आहे. असें केलें म्हणजे कार्याकार्य विवेकाला वर्ज्य मानून निष्कामवृत्तीला, फलविषयक अनासक्तीला, नीतिशास्त्रात एकमेव स्थान देणाऱ्या एकांगी मतप्रणालीला या श्लोकात समर्थन आढळणार नाहीं. आणि उलट असें न करणें म्हणजे या श्लोकाच्या विपर्यस्त—व प्रसंगीं भयानक—दुरुपयोगाला मुक्तद्वार करून देणें होय!

डॉ. राधाकृष्णन् यांचा अभिप्रायः त्यांतील हेत्वाभास

हें विवेचन संपविण्यापूर्वी आणखी एका मुद्याचा विचार इष्ट होईल. निष्काम व्यक्तीनेंहि कार्याकार्यविवेक राखण्याची जी आवश्यकता वर प्रतिपादन केली आहे, तिजवर कोणी कदाचित् असा आक्षेप घेतील कीं, अशा व्यक्तीनें पापकर्में करीत राहावें असें कोणाचेंच म्हणणें नसून, तिच्या हातून

कुकर्म होणारच नाहीं हें उपरोक्त भाष्यकारांचें म्हणणं आहे. ज्याची फलाकांक्षा व अहंकारवृत्ति नष्ट झाली तो कुकर्म काय म्हणून करील? म्हणून अशा मनुष्याच्या हातून अकार्य कर्म घडणेंच असंभव आहे. तो जें जें करील तें शुभच असेल. अकार्य कृत्याची इच्छाच जर त्याच्या मनात उद्भवणें शक्य नाहीं तर कार्याकार्यभेदाची त्याच्यापुढें काय मातब्बरी? अशी विचारसरणी व्यक्त करीत डॉ. राधाकृष्णन् श्लोक १८-१७ च्या स्पष्टीकरणात म्हणतात : " This passage does not mean that we can commit crimes with impunity He who lives in the large spiritual consciousness will not feel any need to do any wrong Evil activities spring from ignorance and separatist consciousness and from consciousness of unity with the Supreme Self, only good can result." श्री जयदयाल गोयन्दका लिहितातः " क्योंकि अहंता, ममता, आसक्ति और स्वार्थबुद्धिका अभाव हो जानेके बाद पापकर्मोंके आचरणका कोई कारण नहीं रह जाता." इतरहि अनेकांनीं ही कल्पना व्यक्त केली आहे.

परंतु या विचारसरणींत एक हेत्वाभास आहे. स्वार्थ नष्ट झाला तर हातून कुकर्म होण्याचा संभवच राहत नाहीं असें हे म्हणतात. पण यात हें गृहीत धरलें आहे कीं, कुकर्म हें नेहमीं स्वार्थोद्भवच असतें. निःस्वार्थी भूमिकेवरून आचरण करीत असताहि कुकर्माचरण अगदीं अशक्य आहे काय? पूर्वखंडात आपण कर्तव्यभ्रष्टतास्वरूपी मोहाचे भिन्न प्रकार पाहिले असून निष्काम मोहाचं सविस्तर विवरण केलें आहे हें वाचकास स्मरतच असेल मनुष्याची बुद्धि निष्काम, फलाकांक्षारहित झाली तरीहि विवेचक बुद्धीच्या घोटाळ्यामुळें तो अकार्य कर्म आचरू शकतो हें तयें सोदाहरण दाखविलें आहे. फार कशाला, खुद्द गीतोपदेशाला कारणीभूत होणारा अर्जुनाचा मोह असाच म्हणजे निष्कामस्वरूपी होता. त्या सर्व विवेचनाची पुनरुक्ति येथ अर्थातच आवश्यक नाहीं. डॉ. राधाकृष्णन् म्हणतात त्याप्रमाणें निःस्वार्थी व्यक्तीला मुद्दाम जाणून-बुजून पापकर्म आचरण्याची जरी इच्छा न झाली, तरी अहेतुरूपानें, बौद्धिक चुकीनें, त्याच्या हातून अकार्य कर्म घडून येणें अशक्य नाहीं. अनेकांचें या महत्त्वाच्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष होत असतें. आणि म्हणूनच स्वतःच्या

निष्कामतेवर, अनासक्तवृत्तीवर, सर्वस्वी विसंबून कोणी कार्याकार्यविवेकाला अनावश्यक मानणें धोक्याचें ठरेल—भारताच्या इतिहासात तें तसें ठरलें आहे! बुद्धिफलाविषयीं अनासक्त असली तर कर्मप्रवृत्ति शुद्धस्वरूपी होईल; पण त्याशिवाय कर्मांच्या तपशिलाचा प्रश्न उरतोच कीं! त्यासाठीं कार्याकार्यविचार आवश्यक आहे.

कर्तृनिरपेक्ष नीतिकसोटीची आवश्यकता

शुद्धबुद्धि व्यक्तीच्या हातून कुकर्म घडणेंच शक्य नाहीं असें हे म्हणतात, त्यावेळीं असा प्रश्न करावासा वाटतो कीं, कुकर्मांची याची व्याख्या तरी काय आहे! या प्रश्नाच्या ऊहापोहानें याच्या भूमिकेंतील अर्धसत्य टिसूळपणा अधिकच व्यक्त होईल. मौज अशी असते कीं, कुकर्म व सत्कर्म याच्या स्वतंत्र व्याख्या करण्याऐवजीं, निष्काम बुद्धीनें केलें जाणारें तें सत्कर्म व सकामतेनें केलेलें तें सारें दुष्कर्म अशा व्याख्याच ते प्रथम गृहीत धरीत असतात! असें केल्यावर अर्थातच निष्काम व्यक्तीच्या हातून पापाचरण शक्यच नाहीं हें सिद्ध झाल्या-सारखें दिसतें! परंतु जें सिद्ध करावयाचें तेंच निराळ्या स्वरूपात प्रथम गृहीत धरावयाचें हा प्रकार तर्कशुद्ध कसा ठरेल?[1] निष्काम बुद्धीनें केलें जाणारें तें सर्व सत्कर्मच असतें हें तरी तुम्ही कशावरून मानता, असे याना पुढें विचारल्यास, निष्काम मनुष्य पापाचरण करणें शक्यच नाहीं म्हणून, असें हे उत्तर देतील. म्हणजे चर्चा पुनः पूर्वपदावर येऊन याचें विवेचन केवळ वर्तुळा-कार ठरतें! परंतु निष्काम असूनहि अकार्य कर्म हातून घडू शकत हें पाहिलें म्हणजे या वर्तुळाची भ्रामकता स्पष्ट होते निष्कामता, फलविषयक अनासक्ति, ही एक वैयक्तिक (subjective) कसोटी आहे. कार्य कर्मांची व्याख्या करि-ताना कोणतीहि कर्तृनिरपेक्ष (objective) कसोटी वापरून पाहिली म्हणजे निष्काम व्यक्तीच्या हातून अकार्य कर्म शक्यच नाहीं या मताची अयथार्थता नजरेस येईल. उदाहरणार्थ, शास्त्रप्रामाण्याचीच कसोटी का घ्या ना! शास्त्रा-नुकूल तें तें कार्य व शास्त्रविरुद्ध तें तें अकार्य असें जरी मान्य केलें तरी, निष्काम व्यक्तींच्या हातून प्रसंगीं बौद्धिक अज्ञानानें शास्त्रविरुद्ध आचरण होण्याचा संभव मान्य करावा लागेल. अशीं निष्काम व्यक्ति जाणुनबुजून शास्त्रविरुद्ध वर्तन करण्याची इच्छा करणार नाहीं हें मानलें तरी, शास्त्रार्थ नीट

[1] पाश्चिमात्य तर्कशास्त्रात याला Fallacy of Petitio Principii म्हणतात.

समजण्यात न आल्याने त्याच्या हातून सदोष कृत्य घडण्याचा संभव मुळींच नाहीं काय? शास्त्रार्थ खरोखर काय आहे व काय नाहीं याची शक्य तितकी शहानिशा करणें हें त्याचें कर्तव्य नव्हे काय? किंवा स्वतःच्या निष्कामतेवर विसंबून तो त्या बाबतींत कमीअधिक उदासीनता दाखवूं शकेल? जर अशा उदासीनतेमुळें त्याच्या हातून शास्त्रविरुद्ध आचरण घडलें तर शास्त्रप्रामाण्याच्या कसोटीस मानणारा नीतिशास्त्रवेत्ता त्या आचरणास निष्काम पण अकार्य कर्मांच्या कोटींत घालेल यांत संशय नाहीं. सारांश, कर्माकर्म निर्णयार्थ केवळ वैयक्तिक कसोटी गृहीत न धरितां कोणतीहि कर्तृनिरपेक्ष कसोटी मान्य केली तर निष्काम व निरहंकार वृत्तीच्या कर्त्याकडून अकार्य कर्म शक्यच नाहीं या भ्रमाचा पोलपण उघड होईल.

निष्कामतेचे भिन्न अर्थ

बरें, इतक्यावरहि जर कोणी निष्कामकर्मवादी असें उत्तर देऊं पाहील कीं, जोंपावेतों मनुष्याच्या हातून अकार्य कर्म घडण्याचा संभव आहे तोंपावेतों तो खरोखर निष्कामच नव्हे, तर हा युक्तिवादहि फार वेळ टिकण्यासारखा नाहीं. कारण ज्याप्रमाण वर दुष्कर्माची व्याख्या विचारली तशी येथें निष्कामतेची विचारली म्हणजे झालें. निष्काम म्हणजे पूर्णपणें निरिच्छ, सर्व इच्छांनीं रहित, असा अर्थ केला तर असें ऐच्छिक कृत्य शक्यच नाहीं हें वर सांगितलेंच आहे. आतां, निष्काम म्हणजे स्वार्थी-इच्छा रहित असा अर्थ केला तर अशी निष्कामता अकार्य कर्माचा मार्ग पूर्णपणें रोधून धरूं शकत नाहीं. कर्मांत अकार्यता दोन द्वारानीं प्रवेश करूं शकते—काम म्हणजे स्वार्थीवृत्ति, व बौद्धिक घोटाळा. निष्कामतेनें पहिलें द्वार बंद केलें तरी अकार्यतेच्या प्रवेशार्थ दुसरें उरतेंच! आणि शेवटीं, जर निष्कामतेंत निःस्वार्थीपणा व, शिवाय कार्याकार्यतेचे यथार्थ ज्ञान या दोहोंचाहि समावेश केला तर मात्र अशा 'निष्काम' व्यक्तीच्या हातून नेहमींच कार्य कर्म घडेल हें खरें असलें, तरी निष्कामतेचा असा अर्थ करण्यात उपरोक्त लेखकाची एकांगी भूमिका सोडून आमचें मत स्वीकारलें गेलें असेंच स्पष्ट होणार नाहीं काय? निष्कामतेचा असा द्विविध अर्थ करावयाचें ठरविलें तर निष्कामता हीच नीतिअनीतीची कसोटी होय हें मत मान्य करावयास हरकत राहणार नाहीं. परंतु निष्कामतेचा सर्वसाधारणपणें असा अर्थ केला जात

नाहीं ही एक गोष्ट; आणि शिवाय या द्विविध अर्थांच्या निष्कामतेंत कार्याकार्यविचार समाविष्ट असल्यानें ती परिणामविरोधी नसून परिणामविचाराला मान्यता प्रदान करणारी आहे हेंहि ध्यानात घ्यावें लागेल!

निष्कामतेचा नेहमींचा अर्थ करून तिला नीत्यनीतीची एकमेव कसोटी मानण्यात आणखीहि एक महत्त्वाची आपत्ति अशी आहे कीं, अमुक कर्ता खरोखर निष्काम आहे किंवा नाहीं हें ठरविण्याचें इतराजवळ काहीच निश्चित साधन उपलब्ध नसतें! एखादा कर्ता स्वतःला पूर्णपणें निष्काम व निरहंकार म्हणत असताहि तो तसा खरोखर नसू शकेल हें खरें; पण हें इतरानीं सिद्ध कसें करावयाचें? ज्याच्या हातून अकार्य कृति घडते तो अंतर्यामीं खरोखर निष्काम नव्हेच असें गृहीत धरूनहि हा प्रश्न सुटणार नाहीं; कारण हें विधान प्रमाण मानलें तरी या मनुष्याचें कृत्य खरोखर कार्य आहे किंवा नाहीं हें येथें प्रथम ठरवावें लागेल. आणि तें ठरविताना त्या कर्त्यांची तथाकथित निष्कामता अगर सकामता विचारबाह्य मानावी लागेल; कारण तो निष्काम आहे अगर सकाम आहे हाच तर वादाचा मुख्य प्रश्न आहे यासाठीं त्याची कृति कार्य आहे किंवा अकार्य हें त्या कृतीच्या एकदर परिणामाचा सारासारविचार करून ठरविण्याशिवाय गत्यंतर नाहीं!

गीतेंतील स्वयंपूर्ण उदात्त नीतितत्त्व

साराश, केवळ वैयक्तिक निष्कामवृत्तीवर, फलविषयक अनासक्तीवर, सुसंगत नीतिशास्त्राची इमारत उभारणें शक्य नाहीं. तसें करण्याचे आजपावेताचे पौरस्त्य व पाश्चिमात्यहि प्रयत्न विफल ठरलेले आहेत. आणि इतक्यावरहि असा आणखी एखादा प्रयत्न करून पाहण्याची कोणाची इच्छा असली, तर त्याच्या आड न येता, निदान गीतोक्त नीतिशास्त्राची रचना त्या एकखांबी स्वरूपाची नाहीं इतकेंच आम्ही सरतेशेवटीं आमच्या वाचकांच्या निदर्शनास पुनः आणू चाहतों. केवळ वैयक्तिक निष्कामतेला नीत्यनीतीची एकमेव कसोटी मानल्यास मानवी संसारात तिच्या नावावर केवढे विपर्यास व घोटाळे संभवतील याची यथातथ्य कल्पना बाळगून, वास्तवता व आदर्श यांची मार्मिक सांगड घालणाऱ्या गीताकार विभूतींनीं "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर" (३-१९), "अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः" (६-१) इत्यादि वचनांतून निष्कामतेबरोबरच कर्मांच्या कार्यतेवरहि

जोर दिला असून, हीच रास्त भूमिका गीतेंतील नीतिविवेचनात इतरत्रहि बाळगलेली आहे. आणि म्हणूनच निष्कामता व निरहंकारिता याचा कितीहि उपदेश गीतेंत केलेला असला, तरी त्याबरोबरच प्राप्त परिस्थितींत कार्य अशा एका विशिष्ट कर्माबद्दलचा—युद्धाचा—स्पष्ट आग्रह श्रीकृष्णानीं आपल्या विवेचनात अथपासून इतिपावेतों अर्जुनाजवळ वारवार व्यक्त केला आहे. तसेंच सर्व गीतोपदेश ऐकल्यावर अर्जुनानें शेवटीं श्लोक १८-१३ मध्ये जे उद्गार काढले आहेत, त्यातहि हा मी आता तुझ्या आदेशानुसार पूर्णपणें निष्काम, निरहंकार, फलाविषयीं अनासक्त झालो आहे, या गुणाची माझी हरपलेली स्मृति मला पुनः प्राप्त झालेली आहे, असा त्याचा प्रमुख—किंवा निदान इतकाच—आशय नसून, आम्हीं यासबधात मागें साहाव्या प्रकरणात म्हटल्याप्रमाणें (पृ. ६९) " कर्तव्याकर्तव्याविषयीं जो अज्ञानस्वरूपी मोह अर्जुनाच्या मनात निर्माण झाला होता, व ज्यामुळें त्या क्षणाचें आवश्यक युद्धकर्तव्य करण्यास त्यानें तीव्र विरोध दाखविला होता, तो त्याचा मोह नष्ट होऊन तें आपलें कर्तव्य पार पाडण्यास तो तयार झाला " हा त्या उद्गाराचा प्रमुख आशय आहे.

श्रीमद्भगवद्गीतेंतील कर्माकर्ममीमासेचें हें महत्त्वाचें तत्त्व आतापावेतोंच्या एकदर विवेचनावरून स्पष्ट होईल अशी आशा व्यक्त करून, गीतातत्त्वदर्शनाच्या एका प्रमुख अगाच्या या प्रदीर्घ चर्चेचा येथें समारोप करितों.

प्रकरण एकविसावें

गीताकारांचा बुद्धियोग

आदर्श जीवनांत कर्माचें स्थान

नीतिशास्त्रांतील ज्या दोन मूलभूत प्रश्नांचा अठराव्या प्रकरणाच्या प्रारंभीं उल्लेख केला आहे त्यांतील पहिल्याची चर्चा येथपावेतों झाली असून, दुसऱ्याची आता करावयाची आहे. मानवी जीवन व्यतीत करण्याचा आदर्श प्रकार कोणता? त्यात केवळ ज्ञानोपासनेलाच स्थान असावें किंवा कर्माचरणालाहि असावें? ज्ञानप्राप्तीपूर्वी कर्माची आवश्यकता नाकारणारा सहसा कोणी आढळत नाहीं; परंतु यथार्थ ज्ञान प्राप्त झाल्यावर, हृदयग्रंथि भेद पावून संशयनिरास झाल्यावर, लौकिक दृष्ट्या कर्माचरण चालू ठेवणें आवश्यक आहे किंवा नाहीं हा वादाचा मोठाच विषय होऊन बसला आहे. तसें पाहिलें तर या प्रश्नाचा संबंध पूर्णज्ञानी सिद्ध पुरुषांशीं असून, ते स्वतः अशा वादाच्या भानगडींत क्वचितच पडत असल्यानें, त्या पायरीपावेतों न पोचलेल्या इतर व्यक्तींनीं उगीचच सिद्धावस्थाविषयक चर्चेच्या या नसत्या उठाठेवींत कशाला पडावें अशी एक शंका येणें साहजिक आहे. या आक्षेपात मुळींच तथ्य नाहीं असें नाहीं, व या दृष्टीनें पाहता गीतोक्त नीतिशास्त्राच्या चर्चेत आजपावेतों ह्या प्रश्नाला फाजील महत्त्व दिलें गेलें आहे असेंहि म्हणावेंसें वाटतें. सिद्ध पुरुषाचें आदर्श जीवन कर्ममय असावें किंवा कर्मसंन्यासमय असावें या प्रश्नाच्या विचारांत मग्न होऊन, सिद्धावस्थेंत विकल्पानें असलें तरी निदान असिद्धावस्थेंत निर्विवादपणें आवश्यक अशा कर्माचरणाचें आदर्श स्वरूप कोणतें या प्रश्नाकडे अनेक प्रथातून कमी अधिक दुर्लक्ष झाल्याचें आढळून

येते. आपल्या प्रस्तुत विवेचनात आपण प्रथम आदर्श कर्माच्या स्वरूपाची सविस्तर चर्चा केलेलीच आहे

पण असें असलें तरी सिद्धावस्थेंतील जीवनाविषयींच्या या दुसऱ्या प्रश्नाचाहि विचार अगदींच निरर्थक आहे असें मात्र नाहीं. सिद्धावस्थेंत जर सर्वकर्मसंन्यास अपेक्षित असेल तर त्या मानानें तत्पूर्वीच्या अवस्थेंतील कर्माचरणाचें महत्त्वहि काहींसें कमी मानलं जाईल, आणि उलटपक्षीं तें अधिक राहील कल्पना करा कीं, एका पितृहीन अज्ञान मुलासाठीं सरकारनें एक पालक नियुक्त केला आहे. आता, मुलगा सज्ञान होताच पालकाची सेवानिवृत्ति निश्चित असेल, तर घरातील नोकरचाकर त्याच्या आज्ञा बेतानातानेंच पाळतील! आणि विशेषतः मुलाची सज्ञानावस्था जसजशी जवळ येत जाईल तसा त्या पालकाचा दरारा कमीकमी होत जाईल. उलट मुलगा वयात आल्यावर (त्याला 'ज्ञानप्राप्ति' झाल्यावर!) देखील ती व्यक्ति, पालक म्हणून नसली तरी आदरणीय सल्लागार किंवा उपदेशक म्हणून राहणारच आहे असें जर निश्चित असलें, तर तिच्या शब्दाला त्या घरात (मुलाच्या 'ज्ञानप्राप्ति' पूर्वीहि) अधिक मान मिळत राहील हें उघड आहे. यासाठीं कर्माच्या सिद्धावस्थेंतील स्थानानें त्याच्या सिद्धिपूर्वकालीन महत्त्वावरहि थोडाफार परिणाम पडतो शिवाय, आपल्यास सिद्धावस्था व कर्मव्यवहार याच्या संबंधाविषयीं गीताकाराचा काय दृष्टिकोन आहे हेंच येथें मुख्यत्वें पाहावयाचें असून, अन्य कोणाचें काय स्वतंत्र मत आहे त्याची चर्चा कर्तव्य नाहीं. योगेश्वर श्रीकृष्णाच्या मुखें या विषयावर जे विचार प्रगट झाले आहेत त्याचा नक्की आशय काय आहे हें आपल्यास ठरवावयाचें आहे.

दोन विरुद्ध मतें

याबाबतींत श्री शंकराचार्यांचा अभिप्राय प्रसिद्धच आहे. त्याच्या दृष्टीनें गीतोक्त आदर्श जीवनात कर्माला स्थान नाहीं. ज्ञानप्राप्तिपूर्वी (ज्ञानमार्गाचा अवलंब करण्याइतका अधिकार येण्यापूर्वी) चित्तशुद्ध्यर्थ कर्म आवश्यक असलें, तरी पुढील मार्ग व अंतिम ध्येय केवळ ज्ञानस्वरूप व सर्वकर्मसंन्यासात्मक असून आरंभींचें कर्माचरण हें तेथें जाण्याचें केवळ साधन मात्र होय. अग्नि इतर वस्तूंना जाळून शेवटीं स्वतःहि अंतर्धान पावतो, तद्वत् योग्य कर्माचरणानें अंतःकरणातील सर्व किल्मिष भस्म होऊन

चित्त ज्ञानप्राप्तीस पात्र झाल्यावर शेवटीं कर्म स्वतःहि अंतर्धान पावतें, किंवा वाटल्यास, ज्ञानरूपी अग्नीनें सर्व कर्म जळून जातें असेंहि म्हणता यईल. आचार्यांना हें मत इतर वेदान्त ग्रंथात दिसतें इतकेंच नव्हे, तर खुद्द गीर्तेतहि हेंच प्रतिपाद्य आहे असें त्याना वाटतें. अर्जुनास तात्कालिक आचरणार्थ युद्धकर्माचा आदेश दिला असला तरी अर्जुन ज्ञानास अधिकारी नव्हता म्हणून तो दिला, व ज्ञान्यासाठीं गीताकारानीं सर्वकर्मसंन्यासच प्रतिपादन केला आहे असें आचार्यांचें म्हणणें आहे. *या दृष्टीनें त्यानीं श्लोक २-४७ मधील "कर्मण्येवाधिकारस्ते" या सुप्रसिद्ध पदाचा अर्थ लावताना "तव च कर्मण्येवाधिकारो न ज्ञाननिष्ठायां" असें म्हटलें असून, मधुसूदन सरस्वतींनीं याची अधिक फोड करून "ते तवाशुद्धान्तःकरणस्य तात्त्विक ज्ञानोत्पत्त्ययोग्यस्य कर्मण्येवान्तःकरणशोधकेऽधिकारो मयेद कर्तव्यमिति बोधोऽस्तु न ज्ञाननिष्ठारूपे वेदान्तवाक्यविचारादौ" असें स्पष्ट म्हणून टाकलें आहे। या संप्रदायाच्या मतानुसार अर्जुन अशुद्धचित्त व म्हणून ज्ञानबोधार्थ अपात्र असल्यानें केवळ कर्माधिकारी होता. अर्थात् गीतेंत जेथें जेथें ज्ञानाचा व कर्मसंन्यासाचा उपदेश असेल तेथें तो अर्जुनासाठीं नसून ज्ञानाधिकारी व्यक्तीसाठीं आहे हें ओघानें आलेंच. हे भाष्यकार अशा प्रकारें गीतोपदेशाची —अर्जुनासारख्या अज्ञानी व्यक्तीसाठीं व ज्ञानीमार्गी पंडितासाठीं—विभागणी करीत असतात

याउलट, लोकमान्य टिळकांनीं 'गीतारहस्य' ग्रंथात असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, गीतेनें सर्वकर्मसंन्यास मार्गाला निषिद्ध किंवा निदान गौण मानलें असून, अर्जुनासाठींच नव्हे तर सर्वांसाठीं—अज्ञानी व्यक्तीसाठीं साधकासाठीं व त्याचप्रमाणें सिद्धासाठींहि—कर्मयोगाचा म्हणजे 'आमरणान्त निष्काम कर्माचरणा'चा उपदेश केला आहे. कर्मांचा प्रत्यक्ष त्याग इष्ट नाहीं, तो शक्यहि नाहीं. इतकेंच कीं, साधारण माणसें सकामवृत्तीनें कर्में करतात, त्या ऐवजीं ज्ञान्यानें तींच कर्में निष्काम होऊन लोकसंग्रहार्थ करावीं. कर्मांच्या 'फला'च्या इच्छेचा त्याग हाच खरा संन्यास होय.

या दोन परस्परविरुद्ध दृष्टिकोनाचं परीक्षण करून गीतेंत यासंबधात खरोखर काय आदेश आढळतो हें आपल्यास येथें पाहावयाचें आहे. आपल्या आवानावेतोंच्या चर्चेपेक्षां हा विषय अधिक दुर्गम आहे असें आम्हांस वाटतें.

गीताकाराची भाषाहि काव्यमय व काहीं ठिकाणीं संदिग्ध आहे; मात्र ती संदिग्धता विषयाच्या परम गहनतेला व गीताकाराच्या सर्वसंग्राहक, अनाग्रही, मर्मस्पर्शी भूमिकेला साजेशीच आहे तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील अंतिम प्रश्नांना उत्तरें देतांना मानवी भाषा थोडीफार अपूरी पडून अशा उत्तरांत काहींशी संदिग्धता प्रतीत झाली तर तें साहजिकच होय. या सर्व परिस्थितीची आणि आमच्या स्वतःच्या अनेकविध मर्यादांची योग्य जाणीव ठेवूनच आम्ही या नीतिशास्त्रांतील अंतिम प्रश्नाच्या चर्चेस सत्यान्वेषणबुद्धीनें हात घालूं इच्छितों.

गीतेंत सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष संन्यास प्रतिपाद्य नाहीं

यासंबधांत सर्वप्रथम ध्यानांत घेण्यासारखी गोष्ट अशी कीं, गीतोक्त आदर्श जीवन सर्वकर्मत्यागस्वरूपी दिसत नाहीं. गीतेनें अज्ञान्यासाठीं कर्माचरण व ज्ञान्यासाठीं कर्मसंन्यास असे भिन्न मार्ग प्रतिपादन केले आहेत हें मत सूक्ष्म अवलोकनान्तीं पटण्यासारखें वाटत नाहीं. ज्ञान्यानेंहि कर्मांचा विटाळ मानूं नये हा ध्वनि गीतेंत स्पष्ट उमटलेला आहे. येवढ्यापुरती 'रहस्य'काराची भूमिका बिनतोड असून, गीताभ्यासाच्या इतिहासांत 'रहस्य'काराची कामगिरी या दृष्टीनें अत्यंत महत्त्वाची आहे यांत संशय नाहीं. अर्जुन ज्ञानास अपात्र होता म्हणून त्याला युद्धकर्माचा आदेश दिला हा अभिप्राय यथार्थ दिसत नाहीं. 'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' (४ ३३) व 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते' (४ ३७) अशी ज्ञानाची सर्वोच्च महति ज्या स्थळीं गीतेंत गाइली आहे, व ज्यावर भिस्त ठेवून ज्ञानप्राप्त्योत्तर कर्मांचा संपूर्ण अभाव प्रतिपादिला जातो, त्याच स्थळीं कर्मांचा स्पष्ट उपदेशहि केलेला आहे! चवथ्या अध्यायाचे शेवटीं या ज्ञानमाहात्म्याचा समारोप करितांना श्लोक ४ ४१ मध्यें "अर्जुना, योगानें द्वारें कर्मांचा संन्यास करणाऱ्या, ज्ञानाचे आश्रयानें संशयाचा निरास करणाऱ्या आत्मज्ञ पुरुषास कर्में बंधनांत टाकीत नाहींत,"[1] असे उद्गार काढल्यानंतर श्रीकृष्ण पुढें म्हणतात :

[1] येथें 'योगसंन्यस्तकर्माणं' पदानें कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास सांगितलेला नाहीं हें उघड आहे कारण या श्लोकाला अनुलक्षून 'तस्मात्' या शब्दानें आरंभिलेल्या याच्या पुढील श्लोकांत युद्धकर्माचा आदेश दिला आहे कर्मविषयक आसक्ति नष्ट करूनहि कार्य कर्माचरण करविणाऱ्या यागावस्थेचा येथें उल्लेख आहे.

तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः
छित्त्वैनं संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥ ४-४२ ॥

हें असे परमोच्च ज्ञान प्राप्त करून व कर्मांचे अकर्म करणाऱ्या योगस्थितींत आरूढ होऊन "उत्तिष्ठ" असें अर्जुनास येथे म्हटलें आहे! या शब्दाचा अर्थ युद्धार्थ उभा राहा असा असून स्वतः शंकराचार्यांनीहि त्याचें 'उत्तिष्ठ चेदानीं युद्धाय हे भारत! इति' असें स्पष्टीकरण दिलें आहे. ज्या ज्ञानानें 'भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि' (४-३५) अशा कोटीची दिव्यदृष्टि प्राप्त व्हावयाची तें आत्मसात् करून, त्यायोगें हृदयस्थ आत्मानात्मविषयक संशय नष्ट करून, तदनंतर सर्वकर्मत्याग करून स्वस्थ बसावयाचा नव्हे तर प्राप्त परिस्थितींत आवश्यक कर्तव्य अशा युद्धकर्मार्थ उभें राहावयाचा स्पष्ट आदेश श्रीकृष्णानीं येथें दिला आहे. आणि येथेंच नव्हे तर इतरत्रहि अनेक स्थळीं त्यांनीं गुह्यतम व उत्तमोत्तम अशा ज्ञानरहस्याचा अर्जुनास उपदेश केल्यावर, व अत्यंत दुर्लभ अशा प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनानंतरहि हाच आग्रह गीतेंत व्यक्त केला आहे. असें असतां श्लोक ४-४२ च्या स्पष्टीकरणांत शंकराचार्यांनीं या कर्मोपदेशाला गौणत्व देऊन त्याला ज्ञानोपासनेचें एक साधन मात्र मानून 'योगं सम्यग्दर्शनोपायं कर्मानुष्ठानमातिष्ठ कुर्वित्यर्थः' अशी जोडलेली टीप त्यांच्या विशिष्ट दृष्टिकोनाशीं सुसंगत असली तरी गीतेच्या वास्तवार्थाच्या दृष्टीनें समर्थनीय नाहीं।

अर्जुन ज्ञानी कीं अज्ञानी ?

प्रत्यक्ष श्रीकृष्णमुखातून गीतोपदेश श्रवण करणारा अर्जुन ज्ञानी कीं अज्ञानी? श्रीकृष्णानें अर्जुनास केवळ कर्माधिकारी व ज्ञानप्रद्गाढ़, सांख्य मार्गाच्या उपदेशास, अनधिकारी मानलें आहे काय? गीतेचें वरवर अवलोकनहि या प्रश्नास नकारार्थी उत्तर देईल. श्रीकृष्णानीं आपल्या उपदेशाचा प्रारंभच सांख्यदर्शनापासून केला असून श्लोक २-३८ मध्यें 'एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिः' असे उद्गार काढले आहेत. यानंतर अंतिम तत्त्वज्ञानाची सर्वश्रेष्ठ महति वर्णन केल्यावर, 'परंतु हें तुजसाठीं मात्र नव्हे, तुझा तत्प्राप्त्यर्थ अधिकार नाहीं' असें न म्हणतां उलट श्रीकृष्ण अर्जुनास तें ज्ञान नमस्कार, योग्य प्रश्न, व सेवा या मार्गानें तत्त्वदर्शी ज्ञात्याकडून प्राप्त करून घेण्याचाच आदेश देत आहेत. (४-३४) आणि तरीहि, 'तत्र च कर्मण्येवाधिकारो

न ज्ञाननिष्ठाया' अशा आशयाचा आरोप शांकरसंप्रदाय करीतच आहे![1] बरें, या ज्ञानप्राप्तीचा संबंध पुढे जेव्हा केव्हा अर्जुन शुद्धचित्त होईल ते वेळच्या त्याच्या मनःस्थितीशीं आहे असें म्हणावें, तर या श्लोकाच्या पुढल्याच श्लोकात श्रीकृष्णानीं या ज्ञानसाधनाचा संबंध अर्जुनाच्या प्रत्यक्ष तत्कालीन मोहावस्थेशीं जोडून दिला आहे : 'यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पांडव' (४-३५). अर्जुनाच्या त्या धर्माधर्मविषयक मोहाच्या निःशेष निरसनार्थ ते ज्ञान आवश्यक होतें, अर्थात् त्यासाठीं तो त्याच्या मतानें अधिकारी होता यात संशय नाहीं.

परंतु ज्या अर्थी अर्जुनाच्या त्या मोहनिरसनासाठींच हें ज्ञान आवश्यक होतें, त्या अर्थी आणखी कोणी सद्गुरु तुला तो ज्ञानोपदेश करतील असा नुसता भविष्यकालाचा हवाला देऊन कुरुक्षेत्रावरील त्या समयींची विलक्षण आपत्ति दूर झाली नसती. म्हणून श्रीकृष्णानीं त्याची वाट न पाहतां स्वतःच अर्जुनास तो उपदेश गीतेंत केला आहे. आणि साक्षात् श्रीकृष्णाहून अधिक योग्य 'तत्त्वदर्शी' गुरु कोण भेटणार? अर्जुनाची श्रीकृष्णाबद्दलची भूमिकाहि 'प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया' परिपूर्ण अशीच होती. गुरुशिष्याचा असा आदर्श संगम घडून आल्यावर ज्ञानगंगेचा प्रवाह न पाझरता तरच नवल! एकामागून एका अध्यायात श्रीकृष्णानीं आपल्या परमप्रिय सख्यास उत्तमोत्तम ज्ञान कथन केलें आहे; अर्जुन मधूनमधून प्रश्न विचारीत गेला आहे, आणि

---

१ आणि श्लोक २-४७ वरील भाष्यात अर्जुनास या प्रकारें ज्ञानास अनधिकारी ठरविणारे भाष्यकार श्लोक २-११ ला जोडलेल्या उपोद्घातात तितक्याच स्पष्टपणें म्हणतात : "तत्रैवं धर्मसंमूढचेतसो महति शोकसागरे निमग्नस्यार्जुनस्यान्यत्राऽऽत्मज्ञानादुद्धरणमपश्यन्भगवान्वासुदेवस्ततोऽर्जुनमुद्दिधारयिषुरात्मज्ञानायावतारयन्नाह–अशोच्यानित्यादि" (शांकरभाष्य). अर्जुनमानसविषयीं एकाच भाष्यात व्यक्त होणाऱ्या या दोन दृष्टिकोनातील विसंगति विलक्षण आहे! या स्थळीं आचार्य म्हणत आहेत कीं, अर्जुनाचा महान शोक व मोह आत्मज्ञानोपदेशाशिवाय इतर कर्मानेंहि नष्ट होणें अशक्य आहे हें लक्षात घेऊन, अर्जुनाला त्या शोकमोहातून मुक्त करण्याच्या इच्छेनें त्याला आत्मज्ञानार्थ प्रवृत्त करीत 'अशोच्यान्' इत्यादि उद्गारानीं भगवान गीतोपदेशास प्रारंभ करिते झाले. म्हणजे जो ज्ञानास अनधिकारी होता त्याला ही ज्ञान-गीता सांगितली गेली!

श्रीकृष्ण त्या अनुरोधानें उत्तर देत गेले आहेत. या प्रश्नोत्तरात पवित्रतम अशे अध्यात्मज्ञानाचें रहस्य श्रीकृष्णानीं अर्जुनास सांगितलें आहे. इतकेंच नव्हे तर मी तुला सांप्रत जें ज्ञान सांगत आहे तें किती श्रेष्ठ व पवित्र आहे याची त्यानीं अर्जुनास वारंवार मुद्दाम जाणीवहि करून दिली आहे. हें जाणल्यावर या लोकीं आणखी कांहीं जाणावयाचें उरत नाहीं (७-२); हें अत्यंत गुह्य ज्ञान जाणल्यानें तू पापापासून (जन्ममरणचक्रापासून) मुक्ति पावशील (९-१), हें ज्ञान सर्व गुह्यांत व विद्यांत श्रेष्ठ, पवित्र व उत्तम आहे (९-२); हें सर्वोत्तम ज्ञान संपादन करून सर्व मुनींनीं परम सिद्धि प्राप्त करून घेतली (१४-१); या ज्ञानाच्या आश्रयानें मत्स्वरूपाशीं एकरूप झालेले पुरुष सृष्टीच्या उत्पत्तिकालींहि जन्म पावत नाहींत आणि प्रलयकालींहि व्यथा (नाश) पावत नाहींत—जन्ममृत्यूपासून निःशेष मुक्त होतात (१४-२); इत्यादि प्रकारें श्रीकृष्णानीं अर्जुनास उपदेशिलेल्या त्या ज्ञानाचें महत्त्व स्वतःच वर्णिलें आहे! आणि अर्जुनानेंहि आपल्या ध्यानांत तें महत्त्व आल्याचें श्लोक ११-१ मध्यें दर्शविलें आहे!

याप्रमाणें गीतेंत भगवतानीं अर्जुनास श्रेष्ठतम ज्ञानोपदेश केला असून व प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शनहि दिलें असून, त्याला ज्ञानार्थ अनधिकारी मानून त्याच्यापासून कोणतेंहि महत्त्वाचें अध्यात्मविषयक ज्ञान मुद्दाम लपवून ठेवल्याचें आढळून येत नाहीं हें पाहता, गीतेंत अर्जुनाला तात्कालिक परिस्थितींत आवश्यक अशा एका विशिष्ट कर्माचा आदेश दिला असला तर त्याचें कारण अर्जुन ज्ञानमार्गास अपात्र होता हें नव्हे हें उघड आहे. प्रत्यक्ष भगवताच्या मुखारविंदातून अत्युच्च ज्ञानोपदेश श्रवण करणारा अर्जुन अज्ञानी राहिला हें म्हणणें रास्त वाटत नाहीं. पण इतकें कशाला, गीतेंत प्रत्यक्ष अर्जुनासाठीं कर्मादेश पण अन्यासाठीं कर्मरहित ज्ञाननिष्ठा असें द्विविध प्रतिपादन ज्यांना दिसतें, त्यानींच हेंहि ध्यानांत घेणें आवश्यक आहे कीं, हा ज्ञानोपदेश देखील गीतेंत अर्जुनास उद्देशूनच कथन केला आहे! म्हणजे तो त्याच्या श्रवणासाठीं अधिकारी व श्रवणामुळें ज्ञानी झालाच!

ज्ञानी; पण सिद्ध नव्हे

मात्र या अर्थानें गीतोपदेश ऐकणारा अर्जुन ज्ञानी ठरत असला, तरी दुसऱ्या एका दृष्टीनें तो ज्ञानी झाला नव्हता हेंहि येथें मान्य केलें पाहिजे.

ज्ञानाचें केवळ श्रवण ही एक गोष्ट होय; व तें बुद्धींत पूर्णपणें मुरून आचरण व वृत्ति तदनुरूप होणें ही निराळी गोष्ट होय. पहिली प्राथमिक ज्ञानावस्था होय; दुसरी अंतिम होय. वाटल्यास पहिलीस केवळ 'ज्ञानावस्था' व दुसरीस 'सिद्धावस्था', किंवा पहिलीस 'शब्दज्ञानावस्था' तर दुसरीस 'पूर्णज्ञानावस्था' अशीं नावें देऊन हा भेद व्यक्त करितां येईल. ज्ञानाचें श्रवण (किंवा वाचन) ही पहिली पायरी होय; त्याचें मनन, निदिध्यास इत्यादि पुढील पायऱ्या होत. गीताकारानीं ज्ञानप्राप्तीच्या प्राथमिक व अंतिम अवस्थांचा भिन्नपणें मार्मिक उल्लेख केला आहे. 'प्रणिपात', 'परिप्रश्न', 'सेवा', या मार्गानें सद्गुरूकडून ज्ञान प्राप्त करून घ्यावें असें श्लोक ४-३४ मध्यें म्हटल्यावर, चार श्लोकांनंतरच श्रीकृष्ण या अंतिम ज्ञानावस्थेकडे वळून म्हणतात : "या लोकीं ज्ञानासम पवित्र अन्य कांहीं नाहीं; तें ज्ञान योगमार्गी पुरुष कालेंकरून स्वतःच आपल्या ठायीं प्राप्त करून घेतो." (४-३८) ज्ञानावस्थेच्या प्राथमिक व अंतिम अवस्थांतील भेद दृष्टीसमोर न ठेवल्यास या दोन श्लोकांत उघडच विसंगति भासू लागते. ज्ञान इतर कोणाकडून प्राप्त करून घ्यावें असें चौतिसाव्या श्लोकांत म्हटलें आहे; तर तें स्वतःच स्वतःच्या ठायीं अनुभवावें असें या श्लोकांत म्हटलें आहे. साखरेच्या पाकांत कैरीच्या फोडी टाकताच त्या मिश्रणाला मुरंबा हें नांव एका अर्थानें देण्यात येत असलें, तरी कालेंकरून त्या कैरीच्या नैसर्गिक स्वभावानुसार तो पाक फोडींत पूर्णपणें मुरला म्हणजे तयार होणारा जो पदार्थ तोच मुरंबा असेंहि म्हणतां येतें. तांदूळ पूर्णपणें शिजले म्हणजे तयार होणारा पदार्थ तो भात ही भाताची एक व्याख्या झाली; आणि 'चुलीवर भात शिजत आहे' या वाक्यांत अभिप्रेत असणारी भाताची दुसरी व्याख्या होय. या दुसऱ्या व्याख्येनुसार तांदूळ शिजविण्याच्या मार्गावर लागल्यापासूनच त्यांना भात हें नांव देण्यात येतें. अर्जुन उपरोक्त चौतिसाव्या श्लोकानुसार ज्ञानी झाला होता; पण अडतिसाव्या श्लोकानुसार तो अद्याप ज्ञानी व्हावयाचा होता! त्याला श्रवणज्ञानप्राप्ति झाली तरी तेवढ्यानेंच सिद्धावस्था प्राप्त झाली नव्हती. ज्ञान्याची ही अंतिम अवस्था—सिद्धावस्था—केवळ गुरूपदेशश्रवणानें प्राप्त होत नाहीं; ती ज्याची त्यानेंच आत्मप्रयत्नानें साध्य करून घ्यावयाची असते 'उद्धरेदात्मनात्मानं' हाच त्याचा मार्ग होय; या मार्गक्रमणांत 'आत्मैवह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः' हेंच खरें. ही ज्ञानाची आणि त्याचप्रमाणें योगाचीहि अंतिम परिणति होय; ती केवळ श्रवणानें नव्हे

तर ' अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ' (६-३५) असे श्रीकृष्ण सांगत आहेत. ही अवस्था केवळ एका जन्मांतच प्राप्त होते असे नव्हे; प्रयत्न अपुरा पडल्यास तो जन्मजन्मांतरीं चालू ठेवावा लागतो असें श्लोक ६-४५ मध्यें म्हटलेलें आहे. त्याच्या पुढील श्लोकांत ज्ञान्यापेक्षांहि योगी पुरुषास अधिक ठरविलें आहे; तेथें ज्ञानी शब्दानें केवळ श्रवणज्ञानी व योगी शब्दानें पूर्ण-ज्ञानी सिद्ध असे अर्थ अभिप्रेत आहेत.

या कसोटीप्रमाणें पाहतां गीतोपदेश ऐकल्यावर अर्जुन "पूर्ण ज्ञानी" झाला होता हें ' रहस्य ' कारांचें विधान (पृ. ३०८) मान्य होण्यासारखें नाहीं. तो पूर्ण ज्ञानी म्हणजे सिद्ध झाला नव्हता. शांकरसांप्रदायिक भाष्यकारांचें म्हणणें इतकेंच असेल तर तें मान्य करण्यास हरकत नाहीं. परंतु यापुढें जाऊन, श्रीकृष्णानीं अर्जुनास ज्ञानमार्गार्थ अनधिकारी मानलें व गीतेंतील ज्ञानोपदेश अर्जुनासाठीं नव्हता हीं त्यांचीं विधानें मात्र ग्राह्य होण्यासारखीं नाहींत. जर ज्ञानाचा तो उपदेश त्याच्यासाठीं नव्हता तर तो त्याला—आणि तेंहि ऐन रणांगणावर—कथन तरी कशाला केला ? तो कांहीं कुणाचा संजय-' प्रमाणें निरोप्या दूत किंवा बातमीदार नव्हता. जगासाठीं त्या मार्गाचा उपदेश करावयाचा होता तर त्याच्या अभिव्यक्तीला एका अनधिकारी पुरुषाचें माध्यम भगवंतानीं कशाला निवडलें असतें ?

गीतेंतील सिद्धावस्थेचे दाखले

पण अर्थातच् जर अर्जुन स्वतः सिद्धपदवीला प्राप्त झाला नव्हता तर त्याच्या आचरणावरून सिद्धावस्थेंतील व्यवहाराचा निर्णय पूर्णपणें करितां येणार नाहीं. यासाठीं सिद्धावस्थेंत कर्में आवश्यक, अनाक्षेपार्ह, किंवा सर्वस्वी त्याज्य याचा निर्णय करण्यासाठीं स्वतः अर्जुनाचा प्रश्न कांहींसा बाजूस ठेऊन इतर आधार धुंडणें इष्ट आहे. यासंबंधांत सुदैवानें निर्विवाद पूर्णज्ञानी व सिद्ध अशा एका महान व्यक्तीच्या कर्माचरणाचा गीताकारानीं निःसंदिग्ध उल्लेख केला आहे. सिद्धावस्थेचा, मोक्षाचा, कर्मांशीं अविरोध प्रदर्शित करतांना ज्ञानेश्वर, योगेश्वर, विश्वेश्वर अशा श्रीकृष्णानीं खुद्द स्वतःचाच दाखला दिला असून, कितीहि मल्लीनाथी केली तरी ज्ञानकर्मसमुच्चयाचा हा भरभक्कम पुरावा उडवून लावणें अशक्य आहे ! याच्या आधारें 'रहस्यां'त (पृ. ३२०-२१; ६५२-५७) लोकमान्य टिळकांनीं सर्वकर्मसंन्यासवादी गीताभाष्यांवर केलेली

टीका योग्यच आहे. आणि तिला उत्तर म्हणून काही शांकरमताभिमानी लेखक भगवताचें स्वतःचें उदाहरण केवळ अर्जुनासारख्या अज्ञान्यासाठीं असून 'आत्मरति' ज्ञान्यांसाठीं नव्हे असा जो युक्तिवाद पुढें करतात,[१] तो फोल वाटतो! ज्ञान व ऐश्वर्य यांही सर्वप्रकारें परिपूर्ण असताहि, स्वतःसाठीं म्हणून अमुक एक मिळवावयाचें असें कांहीहि नसताना, श्रीकृष्ण आवश्यक कर्म निरलसपणें पार पाडीतच असतात.

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥३-२२॥

श्रीकृष्णानीं स्वतःच्या कर्माचरणाचा उल्लेख श्लोक ४-९ मध्येंहि केला आहे. आणि शिवाय श्लोक ३-२० मध्यें जीवन्मुक्त अशा जनकाची–किंबहुना 'जनकादीं'ची–पूर्णज्ञानावस्था व सिद्धिप्राप्ति त्यांच्या कर्माचरणाच्या आड आली नाहीं असें म्हटलें आहे. मात्र श्लोक ३-२० मधील हा उल्लेख प्रस्तुत मुद्याच्या दृष्टीनें संदिग्ध आहे हें येथें नमूद केलेलें बरें. जनकादींनीं आत्मज्ञान प्राप्त होईपावेतों कर्माचरण केलें असा, किंवा त्यानंतरहि कर्म चालू ठेवलें असाहि अर्थ या श्लोकांतून निघू शकतो. शंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यात या उभय विकल्पाचा उल्लेख केला आहे. आणि आत्मज्ञानप्राप्तीनंतरहि जनकादींचें कर्माचरण चालू होतें या अर्थाला देखील त्यांनीं हरकत घेतली नाहीं हें येथें उल्लेखनीय आहे.

पण याशिवायहि कर्माचा सिद्धावस्थेशीं समन्वय करणारीं इतर वचनें गीतेंत जागोजाग आढळून येतात. कर्मसंन्यास आणि कार्य कर्माचरण या दोघांचा पुढील एकत्र उल्लेख यासंबंधात अवश्य पाहण्यासारखा आहे. श्रीकृष्ण म्हणतात: "अध्यात्मज्ञानयुक्त अंतःकरणानें सर्व कर्मांचा माझ्या ठायीं संन्यास

१ पाहा: "........तेव्हां ईशकर्माचा न्याय जीवन्मुक्तास लावणें गैर आहे. आत्मरति पुरुष निष्क्रिय होणें याचा जगाशीं कांहीं संबंध नाहीं......तेव्हां हीच गोष्ट सिद्ध होते कीं, जीवाची इच्छा असेपर्यंतच भगवानाचें स्वतःचें कर्मकर्तृत्वाचें उदाहरण जीवास अनुकरणीय असून त्यानें भगवानाप्रमाणें कर्म केलेंच पाहिजे. जीवनिर्मित सृष्टीचा लय झालेल्या आत्मरति पुरुषास तो नियम लागू नाहीं........"—प्रो. हरि नारायण नेने कृत 'गीतारहस्यसिद्धान्तविवेचन,' पृ. ८०-८१.

करून (सर्व कर्मांचें कर्तृत्व व भोक्तृत्व परमेश्वरार्पण करून), आणि आशा ममताचा त्याग करून निःशंकपणें (शांत चित्तानें) हें युद्ध कर." यांत अर्जुनाला सर्व कर्मांचा 'संन्यास' उपदेशिला असून त्याबरोबरच हें आवश्यक युद्धकर्म कर असेंहि स्पष्ट सांगितलें आहे. याशिवाय, ब्रह्मपद प्राप्त करून घेणारे निष्पाप ऋषि सर्वभूतहित कार्यांत रत असतात (५-२५), कर्मफलाचा आश्रय न करितां कार्य कर्माचरण करणारा खरा संन्यासी व योगी असतो (६-१), 'नियत' कर्मांचा संन्यास उचित नव्हे (१८-७), इत्यादि गीतावचनेंहि या स्थळीं उल्लेखनीय आहेत.

सदोष अर्जुनमानसमंथनाचा परिणाम

गीतोक्त आदर्श जीवनात कर्मास स्थान नाहीं या आचार्यांच्या मताचें एक कारण आपल्यास त्यांच्या अर्जुनमानसविषयक सदोष दृष्टिकोनात सापडूं शकेल असें वाटतें. अर्जुनाचा विषाद व मोह स्वजनांच्या केवळ मृत्यूबद्दल नसून त्यांच्या वधकर्माबद्दल होता हें पूर्वखंडात सविस्तर दाखविलेंच आहे. परंतु आचार्य अर्जुनाच्या शोकाचा संबंध आप्तमृत्युकल्पनेशींच जोडून तो शोक इतर सर्वसाधारण मानवाच्या शोकासारखा होता असें मानतात. आतां, जर कोणाच्या नैसर्गिक मृत्यूमुळेंच एखाद्यास शोक होत असेल तर तन्निवारणार्थ आत्मस्वरूपाचें सत्य ज्ञान हाच खरा उपाय ठरेल. अशा प्रसंगीं विशिष्ट कर्म अस काहीं अपेक्षित नसून, अविनाशी आत्म्याचें सत्स्वरूप जाणणें हेंच महत्त्वाच असतें. या दृष्टीनें शोकमोहनिवारणार्थ कर्माचरण अनावश्यक ठरतें. परंतु असें म्हणावें तर गीतेंत श्रीकृष्णानें अर्जुनाला युद्धकर्म करण्याचा स्पष्ट आदेश वारंवार दिला आहे. म्हणून याची संगति लावण्यासाठीं अर्जुन हा सर्वसाधारण अज्ञानी मानवाप्रमाणें आप्तममताग्रस्त, कामक्रोधदूषित, अशुद्धचित्त होता म्हणून त्याला कर्माचा उपदेश केला असून, शुद्धचित्त झाल्यासाठीं मात्र कर्म सर्वस्वी त्याज्य होय असें प्रतिपादन करणें भाग आलें! परंतु हा साराच प्रकार चुकीचा व विसंगतिपूर्ण वाटतो, यातली विसंगति नुकतीच वर एका तळटीपेंत दाखविलीहि आहे. वस्तुतः अर्जुनाचा शोकमोह हे स्वजन मरतील याबद्दल मुख्यत्वें नसून माझ्या हातून हे मारले जाण्यांत मला पाप लागेल अशा स्वरूपाचा असल्यानें, गीतोपदेशांत नुसताच कर्मादेश किंवा नुसताच ज्ञानोपदेश नसून, ज्ञानवर्णन व त्याबरोबरच त्या ज्ञानापासून समर्थन

प्राप्त झालेल्या एका विशिष्ट कार्य कर्माच्या आचरणाचा स्पष्ट आदेश अशा उभय गोष्टी आहेत. आणि या दोन अंशापैकीं पहिला शुद्धचित्त पुरुषासाठीं व दुसरा अशुद्धचित्त व्यक्तीसाठीं अशी विभागणी नसून, हे उभय अंश एकाच व्यक्तीसाठीं आहेत. गीतेंत अर्जुनाला दिलेला कर्माचा विशिष्ट आदेश तो ज्ञानमार्गास अपात्र व केवळ कर्माधिकारी होता म्हणून दिला असें नसून, ज्या विशिष्ट परिस्थितींतून अर्जुनाचा प्रश्न उद्भवला होता त्या परिस्थितींत ज्ञान्याला काय किंवा अज्ञान्याला काय तें कर्म करणें आवश्यकच होतें म्हणून तो दिला आहे. परंतु श्लोक २-११ ला गीतेचा उपक्रम मानून तेथूनच आपल्या भाष्यास प्रारंभ करणाऱ्या आचार्यांकडून तत्पूर्वीच्या विस्तृत अर्जुनमानसचित्रणाकडे झालेलें दुर्लक्ष या एकंदर घोटाळ्यास अंशतः तरी कारणीभूत झालें असावें असें म्हणावेसें वाटतें.[1] वस्तुतः गीतेंत उपदिष्ट ज्ञान कर्मविरोधी नसून कार्यकर्मानुकूल आहे. निःशेष कर्मत्यागाची शिकवण भारतीय तत्त्वज्ञान क्षेत्रांतील इतर कांहीं ग्रंथांत असेल किंवा नसेल; परंतु तिचा आरोप गीतेवर करण्याचा शांकरसंप्रदायाचा प्रयत्न युक्त नव्हे या 'रहस्य'कारांच्या टीकेशीं आम्हीहि सहमत आहों.

'रहस्य'कारांचा सर्वकर्मवाद

परंतु गीतेंत सर्वकर्मसंन्यास उपदेशिला नसला, तरी गीतेच्या आदेशानुसार कोणत्याच कर्माचा स्वरूपतः त्याग करण्याची आवश्यकता नसून, सर्व कर्में आमरणान्त करीत राहावें, फक्त तीं सकाम दृष्टिकोनानें न करितां फलत्यागपूर्वक निष्काम अंतःकरणानें करावी हें जें अगदीं उलट येथवें मत 'रहस्य'कारांनीं प्रदर्शित केलें आहे तेंहि समर्थनीय वाटत नाहीं. 'रहस्य'-कारांची या आशयाची पुढील कांहीं उद्धरणें पाहा : "ज्ञानी मनुष्यानें या जगांत कसें वागावें याचे......वैदिक धर्मांप्रमाणें दोन मार्ग आहेत. पैकीं, ज्ञान प्राप्त झाल्यावर सर्व कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास म्हणजे त्याग करणें हा एक मार्ग असून, ज्ञानप्राप्ति झाली तरी कर्में न सोडितां त्यांच्या पापपुण्याची

---

1 आणि आचार्यांच्या या दुर्लक्षाचें प्रा. बापटशास्त्री असें समर्थन करितात : "हा भाग विशेष महत्त्वाचा नसल्यामुळें आचार्यांनी त्यावर शब्दशः विवरण-भाष्य केलें नाहीं." ('गीताभाष्यार्थ,' पृ. १८) गीतातात्पर्य निर्णयार्थ तो भाग वस्तुतः किती महत्त्वाचा आहे हें वाचकांस आतां पटलेंच असेल.

बाधा न लागेल अशा युक्तीनें तींच आमरणान्त करीत रहाणें हा दुसरा मार्ग आहे. या दोन मार्गांस उद्देशूनच गीतेंत पुढें (गी. ५. २), संन्यास आणि कर्मयोग अशीं पूर्ण नावें योजिलीं आहेत." (पृ ५८). "........तरुणपणीं यथाशास्त्र संसार केल्यावर म्हातारपणीं कर्में अजीबात सोडून देऊन चतुर्थाश्रम किंवा संन्यास घेणें हेंच ज्याच्या दृष्टीनें अखेरचें साध्य ते स्मार्त, आणि ज्ञान व उज्वल भगवद्भक्ति याबरोबरच आमरणान्त गृहस्थाश्रमाचींच कर्में निष्काम बुद्धीनें केलीं पाहिजेत असें भगवताच्या उपदेशाप्रमाणें जे समजत ते भागवत ......या अर्थी हे दोन शब्द सांख्य आणि योग, किंवा संन्यास आणि कर्मयोग या शब्दांशीं अनुक्रमें समानार्थक होतात." (पृ. ३४०) "...... "ज्ञानी पुरुषानेंहि सर्व प्रापंचिक कर्में निष्काम बुद्धीनें करून सामान्य जनास सद्वर्तनाचा प्रत्यक्ष धडा घालून दिला पाहिजे" (पृ ३६५). "चित्तशुद्धि झाल्यावर स्वतःकरिता जरी विषयोपभोगरूपी व्यवहार तुच्छ झाले तरी लोकसंग्रहार्थ तेच व्यवहार केवळ स्वधर्म किंवा कर्तव्य म्हणून निष्काम बुद्धीनें करणें जरूर आहे." (पृ. ४६४) "ज्ञानमूलक, भक्तिप्रधान व आमरणान्त निष्काम कर्मपर धर्म भगवतानीं गीतेंत उपदेशिला आहे, व यातच कर्माकर्मशास्त्राचा सर्व इत्यर्थ आलेला आहे." (पृ. ४६८).

गीतेला अंशतः कर्मत्याग मान्य

सिद्धावस्था प्राप्त झाल्यावरहि पूर्वीचीं सर्व कर्में–'गृहस्थाश्रमाचींच कर्में', 'सर्व प्रापंचिक कर्में', फार काय 'विषयोपभोगरूपी व्यवहार' देखील–(निष्काम होऊन) आमरणान्त करीत रहावें असा आशय वरील उद्धरणांत स्पष्टपणें व्यक्त होत आहे. ज्ञान्यानें सर्व कर्मांचा त्याग करावा या मताच्या अगदीं उलट त्यानें सर्व कर्में करीत रहावें असें हें मत आहे. आमच्या अल्पमतीस असें वाटतें कीं, गीतेच्या उपदेशानुसार 'सिद्धानेंच तर काय पण साधकानेंहि किती तरी सामान्य कर्मांचा स्वरूपतः म्हणजे प्रत्यक्ष त्याग करणें आवश्यक आहे जीं कर्में केवळ कामवासनेवरच आधारभूत असतात त्यांचा, वृत्ति निष्काम झाल्यावर, प्रत्यक्ष त्याग अपरिहार्यच आहे. कोणत्याहि कर्माचा त्याग आवश्यक नाहीं, शत्रूच्या तोफेचें केवळ तोंड फिरवून तीच शत्रूवर रोखावी तद्वत् वृत्तींतली सकामता काढून तिला कामविन्मुख केलें म्हणजे मोक्षविरोधी ठरणारीं पूर्वीचींच सर्व कर्में मोक्षानुकूल होऊन तीं अवश्य आमरणान्त

आचरीत राहावे हें 'रहस्य'कारांचें मत निर्दोष नाहीं, व गीताकाराचा तसा अभिप्रायहि नाहीं. जीं कर्में सकाम व निष्काम या उभय वृत्तींनीं केलीं जाऊ शकतात त्याच्या बाबतींत असें म्हणता येईल कीं, त्याचा प्रत्यक्ष त्याग न करिता, फक्त तीं सकामतेऐवजीं निष्कामवृत्तीनें करावीं. परंतु याउलट काहीं कर्में अशीं असतात कीं, त्यांचा संभव केवळ सकामवृत्तींतच असल्यानें, त्या वृत्तीचा त्याग केल्यावर तीं चालू ठेवण्याचा प्रश्नच उरत नाहीं एखाद्याचा आवश्यक आहार चार पोळ्या असता तो आणखी दोन पोळ्या केवळ जिव्हा-लौल्यामुळें खाऊ चाहतो. आता, त्यानें आपला आवश्यक आहार केवळ जिव्हा सौख्यार्थ ग्रहण न करिता "शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्" या निष्काम कर्तव्यबुद्धीनेंच ग्रहण करीत जावा असें म्हणता येईल. परंतु त्या आहारा-व्यतिरिक्त तो जें खातो तेंहि त्यानें सकामतेऐवजीं निष्कामतेनें खात असावें असें म्हणण्यात काय हशील? वृत्ति निष्काम झाली कीं तें कर्म आपोआप गळू नच पडेल न्यायाधीशाने आपलें न्यायदानाचें कर्तव्य सकामतेनें न करिता कर्तव्यबुद्धीनें बजावीत असावें असं म्हणता येईल. पण त्याला जर लाच खाण्याची सवय असेल तर त्यानें तेंहि तसेंच चालू ठेवावें, इतकेंच कीं सका मतेऐवजीं निष्काम होऊन लाच खात राहावी, या म्हणण्यात कितीसें तथ्य आहे!

काम्य कर्में व सकाम कर्में

या दृष्टीनें पाहता कर्मांचे काम्य व निष्काम इतकेच भेद न करिता, काम्य सकाम व निष्काम असे त्रिविध भेद करणें इष्ट वाटतें. जें कर्म केवळ कामवृत्तींतच संभव असेल, वृत्ति निष्काम होताच जें करण्याचा प्रश्नच उरत नाहीं, तें 'काम्य' कर्म होय पण जें कर्म उभय दृष्टिकोनांनीं करणें शक्य असून कर्ता स्वतः मात्र सकामप्रेरित होऊन तें करितो त्याला 'सकाम' कर्म म्हणावें. ज्ञान प्राप्त होऊन वृत्ति निष्काम झाली कीं, 'काम्य' कर्मांचा समूळ त्यागच घडून येईल, परंतु सकाम कर्में मात्र केवळ प्रेरणेची दिशा बदलून, त्यांच्या 'फला'चा त्याग करून, चालू ठेवितां येतील. 'काम्य' व 'सकाम' कर्में यात हा असा भेद न केल्यास गीतेंतील काहो महत्त्वाच्या स्थलांचा सुसंगत अर्थ लागणार नाहीं. उदाहरणार्थ पुढील श्लोक पाहा :

काम्यानां कर्मणां न्यासं सन्न्यासं कवयो विदुः
सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः ॥ १८-२ ॥

श्लोक १८ १ मध्यें अर्जुनानें त्याग व सन्यास यांचीं तत्त्वें भिन्नभिन्न प्रकारें जाणण्याची इच्छा प्रदर्शित केली असून, त्याच्या उत्तरास या श्लोकात प्रारंभ झाला आहे. याच्या पूर्वार्धात सन्यासाची व उत्तरार्धात त्यागाची व्याख्या दिली आहे. याचा नीट विचार केल्यास यात जसें सर्वकर्मसन्यासमताचें, तसेंच कोणत्याहि कर्मांचा प्रत्यक्ष सन्यास आवश्यक नाहीं या सर्वकर्मवादाचेंहि खडन दिसेल सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष सन्यास न करिता फक्त फलाचा त्याग करावा हें या श्लोकाच्या द्वितीयार्धावरून निष्पन्न होतें. पण ‘ सर्व कर्मांचा सन्यास करावा’ हें मत चूक मानलें म्हणजे ‘कोणत्याच कर्मांचा सन्यास करू नये’ हें विधान सिद्ध न होता ‘काही कर्मांचा सन्यास करू नये’ इतकेंच तर्कशास्त्रदृष्ट्या निष्पन्न होऊ शकतें.[१] आणि आनदाची गोष्ट अशी कीं, काही भाष्यकारांनी चुकीचीं अनुमानें काढलीं असलीं तरी गीताकारांनीं स्वतः तसें केलेलें नाहीं। श्लोक १८ ७ मध्यें ‘नियत’ कर्मांचा सन्यास करू नये इतकेंच ते म्हणतात, कोणत्याच कर्मांचा करू नये असें म्हणत नाहींत. आणि प्रस्तुत श्लोकाच्या पूर्वार्धात काम्य कर्मांच्या सन्यासाचा उल्लेख करून तोच दृष्टिकोन उलट दिशेनें व्यक्त केला आहे. हीं दोन्हीं परस्परपूरक विधानें एकत्र वाचलीं म्हणजे काही (काम्य) कर्मांचा प्रत्यक्ष सन्यास करावा व काही (नियत) कर्मांचा करू नये, असें सिद्ध होऊन यात जसें सर्वकर्मसन्यासाचें तसेंच सर्वकर्मवादाचेंहि निरसन दृष्टीस पडतें।

जर उपरोक्त श्लोकाच्या पूर्वार्धातील ‘न्यास’ शब्दाचा अर्थ केवळ फलेच्छात्याग (प्रत्यक्ष कर्मत्याग नव्हे) इतकाच केला, तर पूर्वार्धातील व उत्तरार्धातील व्याख्यात भेद उरणार नाहीं आणि अर्जुन तर सन्यास व त्याग यातील तत्त्वें मला ‘पृथक्त्वानें’ साग असें म्हणत आहे. यासाठीं त्या ‘न्यास’ शब्दाचा ‘प्रत्यक्ष, स्वरूपतः त्याग’ असा अर्थ करून, पूर्वार्धात काही (काम्य) कर्मांचा प्रत्यक्ष त्याग व उत्तरार्धात कर्मांच्या फलेच्छेचा त्याग सांगितला

१ आग्ल परिभाषेंत बोलावयाचें झाल्यास असें म्हणता येईल: The contradictory of a universal affirmative proposition is a particular negative proposition and not a universal negative one सर्व एशियानिवासी भारतीय आहेत हें चूक असल म्हणून कोणताच एशियानिवासी भारतीय नाहीं हें सत्य नसून, काही एशियानिवासी भारतीय नाहींत इतकेंच सिद्ध होतें

आहे असें मानलें म्हणजे या श्लोकाची नीट संगति लागते. या दृष्टीनें सन्यास हा केवळ काहीं कर्मांचाच असला तरी त्याग मात्र सर्व कर्मांना लागू आहे; यासाठीं उत्तरार्धात 'सर्वकर्मफलत्याग' असा यथार्थ प्रयोगहि वापरला आहे. 'त्यागा'ची कल्पना 'सन्यासा'पेक्षा अधिक व्यापक आहे. सर्व कर्मांच्या फलाचा त्याग करावयाचें म्हटलें कीं, काहीं (काम्य) कर्मांवर त्या त्यागाचा विशेष तीव्र परिणाम होऊन तीं समूळ गळूनच पडतात—त्याचा 'सम्यक् न्यास' म्हणजे सन्यास घडून येतो. उलट जीं कर्में काम्य नाहींत तीं प्रत्यक्षतः गळून न पडता केवळ निष्काम वृत्तीनें केलीं जातात. काम्य कर्मांच्या बाबतींत त्यागाची परिणति सन्यासात होते; शेष कर्मांच्या बाबतींत त्याग हा त्यागावस्थेतच राहतो. गीतेच्या आदेशानुसार फलत्याग केला म्हणजे प्रत्यक्ष त्याग अशा कोणत्याच कर्माचा करावा न लागता सर्व कर्में पूर्ववत् चालू ठेवितां येतात हें मत कसें यथार्थ नाहीं हें या विवेचनावरून दिसून येईल.

कर्मांची जाति व व्यष्टि

परंतु, फलत्याग केल्यावर कोणत्याहि कर्माचा प्रत्यक्षतः सन्यास करण्याची आवश्यकता नाहीं या समजुतींत आणखीहि एक सूक्ष्म हेत्वाभास आहे. या समजुतीस व्यक्त करणारे लेखक कर्मांची व्यष्टि व जाति यात घोटाळा करीत असतात. फलत्याग करावयाचें ठरविल्यावर कर्मांच्या जातींना धोका येणार नाहीं हेंहि जरी मान्य केलें तरी त्या जातीचें जें विशिष्ट कर्म एखादी व्यक्ति आचरीत असेल तें गळून पडूं शकेल. मनुष्यजाति चिरकाल टिकणारी असली तरी मनुष्य व्यक्ति तशी नाहीं. समष्टि कायम राहिली तरी व्यक्ती मात्र गळतच असतात. त्याचप्रमाणें कर्मफलत्यागाचें तत्त्व मान्य केल्यावर कोणतेंहि कर्म तत्त्वतः काहीं एका विशिष्ट परिस्थितींत निष्कामवृत्तीनें आचरणें शक्य मानलें, तरी तशी परिस्थिति ज्या व्यक्तीच्या जीवनात प्रत्यक्ष उपलब्ध होत नाहीं तिला मात्र त्या कर्माचा समूळ त्यागच करावा लागेल. याचें एक सुलभ उदाहरण पाहा. समजा, एक जण रोज केवळ स्वमनरंजनार्थ बराच वेळ पत्ते खेळत असतो. आता त्यानें कर्मफलत्याग आचरावयाचें म्हटल्यास तो तें कर्म चालू ठेऊ शकेल किंवा त्याला तें त्यागावेंच लागेल? उपरोक्त समजुतीप्रमाणें, त्यानें हें कर्म समूळ न त्यागतां फक्त सकामतेऐवजीं निष्कामतेनें करावें म्हणजे झालें! पण निष्कामतेनें पत्ते खेळणें म्हणजे काय? एखाद्या आजारी मनु-

त्याच्या आवश्यक मनोरंजनार्थ प्रसंगीं स्वतःचीं इतर महत्त्वाचीं कामें बाजूस सारूनहि कोणी कर्तव्यभावनेनें पत्ते खेळेल तर त निष्काम कर्म होईल म्हणजे काय कीं, गीतोक्त कर्मफलत्यागाच्या सिद्धातानें पत्ते खेळण्याच्या कर्मास बाधा न पोचता केवळ त्याचा दृष्टिकोन बदलतो. तो सिद्धात मान्य करूनहि तें कर्म या लोकीं टिकू शकतें. परतु आता या स्थळीं ध्यानात घ्यावयाची महत्त्वाची गोष्ट अशी कीं, हा सर्व त्या कर्माच्या जातिस्वरूपाचा विचार झाला. पत्त्याचा खेळ ही कर्मजाति फलत्यागानतरहि अस्तित्वात राहू शकेल. काही एका विशिष्ट परिस्थितींत या कर्माचें निष्काम आचरण तात्त्विक दृष्ट्या शक्य असल्यानें मानवी इष्ट कर्माच्या यादींत या कर्मजातीच नाव चालू राहू शकेल. पण ज्या व्यक्तीच्या प्रत्यक्ष जीवनात तशी विशिष्ट परिस्थिति नसेल, त्या व्यक्तीला मात्र (तिनें फलत्याग आचरावयाचा म्हटल्यास) या कर्माचा समूळ त्यागच करावा लागेल. ज्या व्यक्तीच्या निकट वर उल्लेखिल्याप्रमाणें कोणी आजारी मनुष्यच नसेल, तो पत्त्याचा तसा निष्काम खेळ कसा खेळू शकेल? अशा व्यक्तीला आपला पत्त्याचा काम्य खेळ मुळातच सोडावा लागेल. म्हणजे कर्मफलत्यागाची कसोटी लावली तर पत्त्याचा खेळ ही कर्मजाति कर्मशास्त्रात चालू राहिली तरी किती तरी व्यक्तींचे खेळ मात्र बद पडतील, त्याच्या वैयक्तिक क्षेत्रात या कर्माच्या सबधात केवळ 'त्याग'च नव्हे तर प्रत्यक्ष 'सन्यास' हि अवलबावा लागेल एखाद्या अपवादात्मक परिस्थितींत देशहितार्थ असत्य भाषा किंवा हिंसा समर्थनीय असली व म्हणून कर्मफलत्यागाच्या कसोटीनतरहि कर्माच्या या जाति कर्मशास्त्रातून सर्वस्वी न गळाल्या, तरी शेकडों व्यक्तीच्या अशा कृती मात्र गळून पडतील. निष्काम होऊन प्रत्येक व्यक्तीनें हीच कर्मे आचरीत राहावें असें प्रत्येक वेळीं म्हणता येणार नाहीं. कारण, आपण मागें पाहिल्याप्रमाणें, आदर्श निष्काम कर्माची कल्पना केवळ अभावात्मक नसून—तिच्यात सकामतेचा अभाव असतो इतकच केवळ नसून—तिच्या मागें एखादा प्रत्यक्ष स्वार्थेतर हेतु असतो. ज्या कर्मानें अशा एखादा हेतु कोणा व्यक्तीच्या परिस्थितींत साध्य होण शक्य असेल ती व्यक्ति तें कर्म निष्काम बुद्धीनें करू शकेल परतु तशी परिस्थिति ज्या व्यक्तीला उपलब्ध नसेल तिला तें कर्म समूळ त्यागावेंच लागेल याप्रमाणें जातिरूप कर्म व व्यक्तिरूप वैयक्तिक कर्मे यातील हा महत्त्वाचा भेद ध्यानात घेतला, तर वृत्ति निष्काम झाली म्हणजे कोणत्याहि कर्माचा स्वरूपत सन्यास

करण्याची आवश्यकता नसते या विधानातील हेत्वाभास समजून येईल.[1] हें विधान करणारे कर्मांचा जातिदृष्टीनें विचार करीत असतात; उलट गीताकार प्रस्तुत श्लोकातील 'सन्यासा'च्या व्याख्येंत कर्मांचा व्यष्टिस्वरूपात विचार करीत आहेत!

गीताकाराना काही अर्थानें प्रत्यक्ष कर्मत्याग मान्य आहे हे आणखीहि एका स्थळावरून दिसून येतें. श्लोक १८-३ मध्यें 'त्याग' शब्दाचें स्पष्टीकरण करिताना प्रथम दोन भिन्न मताचा उल्लेख करून ते म्हणतात: "कित्येक विद्वान कर्म (मुळातच) सदोष असल्यानें त्याचा (संपूर्ण) त्याग करावा असे म्हणतात; तर इतर कोणी म्हणतात कीं, यज्ञ दान व तप याचा त्याग करू नये." यानतर यातला कोणता पक्ष स्वतःला मान्य आहे हें 'निश्चितपणें' सागतात :

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत्
यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ १८-५ ॥
एतान्यपि तु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा फलानि च
कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ १८-६ ॥

[यज्ञ, दान व तप हीं कर्मे त्याज्य नसून कार्यच आहेत (अवश्य केलीं पाहिजेत) यज्ञ, दान आणि तप हीं शहाण्यास पावनकारक आहेत—५. (मात्र) हीं कर्मे करावयाचीं तीं देखील त्याविषयींच्या आसक्तीचा व त्याच्या फलाचा त्याग करून करावीं असें, अर्जुना, माझें निश्चित व उत्तम मत आहे —६]. यात माझ्या मतानें कोणत्याच कर्मांचा त्याग उचित नव्हे असें म्हटलें नसून

१ एकाच वस्तूच्या व्यष्टि व समष्टि स्वरूपात घोटाळा केल्यास कशीं चुकीचीं अनुमानें तयार होतात पाहा :

जे दरवर्षी नापास होतात ते कधींच उत्तीर्ण होत नाहींत.

विद्यार्थी दरवर्षी नापास होतात

.·. विद्यार्थी कधींच उत्तीर्ण होत नाहींत!

यात प्रथम विधानात ('व्याप्ती'त) 'जे' हा शब्द व्यष्टिस्वरूपी वापरला असून पुढें 'विद्यार्थी' शब्द मात्र तसा वापरला नाहीं, व म्हणून हास्यास्पदता निर्माण झाली आहे! आता याच्या उलट उदाहरण पाहा: दरवर्षी विद्यार्थी प्रवेशपरीक्षेस बसतात, क्ष हा एक विद्यार्थी आहे, म्हणून, क्ष हा दरवर्षी प्रवेशपरीक्षेस बसतो!

जीं कर्में यज्ञ, दान व तपस्वरूपी—म्हणजे प्राप्त परिस्थितींत कार्य अर्थी—असतील तेवढ्याचाच त्याग वर्ज्य म्हटला आहे. परंतु असें असता स्वतःचा सर्वकर्मवाद सिद्ध करण्यासाठीं 'रहस्य'कार यातील ' यज्ञदानतपःकर्म' या पदाचा अर्थ ' यज्ञ, दान, तप आणि कर्म ' असा करूं पाहत आहेत ! जणूं काय यज्ञ, दान, तप हीं कर्में नसून, कर्मांचा वरील श्लोकात स्वतंत्र उल्लेख आहे ! परंतु हा अर्थ उघडच चूक आहे. उपरोक्त पाचव्या श्लोकाच्या पूर्वार्धाचें समर्थन उत्तरार्धात केलें असून त्यांत यज्ञ दान व तप हीं पवित्र असतात असा त्याचाच विशिष्ट उल्लेख केला आहे. पूर्वार्धातील कर्म शब्द स्वतंत्र अर्थवाहक मानल्यास त्या कर्माच्या समर्थनपर उत्तरार्धात काहीच दिसत नाहीं. यासाठीं ' एतान्यपि तु कर्माणि 'चा ' इतर निष्काम कर्मांप्रमाणें हीं यज्ञदानादि कर्में सुद्धा ' असा ' रहस्य 'कारानीं दिलेला अर्थ सांप्रदायिक आग्रहाचा वाटतो. वस्तुतः तेथें यज्ञ दान व तप या तीन कर्मांचा उल्लेख असून, असाच उल्लेख श्लोक ८-२८, १७-२४, व १७-२५ मध्येंहि आढळतो. इतकेंच कीं गीताकाराचे या तीन शब्दाचे अर्थ व्यापक असून,[१] या शब्दप्रयोगानें " कार्य कर्में " सूचित करण्याचा त्याचा हेतु आहे. हीच गोष्ट याच्या पुढेंच सातव्या व पुनः नवव्या श्लोकातील " नियत कर्म " या शब्दप्रयोगानें दिग्दर्शित केलेली आहे.

गीतोक्त योगावस्था

गीतोक्त आदर्श जीवनात काहीं प्रमाणात कर्मांचा प्रत्यक्ष संन्यास आवश्यक आहे हें याप्रमाणें पाहिलें. निष्काम वृत्तीनें का होईना पण कर्माचरण 'आमरणान्त' अविरत चालू ठेवलेंच पाहिजे असा गीताकाराचा आग्रह आहे असें आढळून येत नाहीं. आमरणान्त (निष्काम) कर्में करण्याचा आग्रह धरणें म्हणजे कर्मांच्या ठायीं आसक्तीच नव्हे तर काय ? जी व्यक्ति असा आग्रह धरेल तिची फलाच्या ठायीं नसली तरी कर्मांच्या ठायीं आसक्ति शिल्लक आहे असें म्हणावें लागेल. परंतु गीताकारानीं फल व कर्म या उभयतांचे विषयीं अनासक्त राहण्याचा स्पष्ट उपदेश केला आहे. कर्माचे ठायीं अनासक्ति म्हणजे त्याच्या फलाविषयीं अनासक्ति असें समीकरण नाहीं. जग मार्गात असले

१ यज्ञाचे विभिन्न प्रकार चवथ्या अध्यायांत श्लोक २३ ते ३३ मध्यें गीताकारांनीं वर्णिले आहेत. तपाचे प्रकार सतराव्या अध्यायांत श्लोक १४,१५,१६ मध्यें दिले आहेत.

तरी तें मूळ गीतावचनास अनुसरून नाहीं. गीतेंत या दोन अनासक्तींचा पृथक् उल्लेख केलेला आहे. उदाहरणार्थ पुढील स्थळें पाहा :

> यदा हि नेंद्रियार्थेषु न कर्मस्वनुषज्यते
> सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥ ६-४ ॥
>
> शुभाशुभफलैरेव मोक्ष्यसे कर्मबंधनैः
> संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ ९-२८ ॥

[जेव्हां साधक इंद्रियांच्या (सुखदुःखकारक) विषयामध्यें, व (शिवाय) कर्मांचे (हि) ठायीं आसक्त न होऊन आपल्या सर्व संकल्पाचा संन्यास करितो तेव्हां तो योगारूढ झाला असें म्हणतात ६-४. अशा प्रकारें आचरण केल्यानें (कर्में करूनहि) शुभाशुभफलापासून व कर्मांच्या बंधनापासून तू मुक्त होशील; आणि संन्यास व योग यांनीं (अथवा, संन्यास वा योग या कोणत्याहि नावानें जी संबोधिली जाऊं शकते त्या अवस्थेनें—पहा ६-२) संपन्न असा तूं (जन्ममरणचक्रापासून) मुक्त होऊन मला येऊन मिळशील. ९-२८]. याशिवाय श्लोक ३-३०, ४-१४, ९-९, १८-६ व १८-९ मध्ये कर्मविषयक-आसक्ति व फल यांचा केलेला स्वतंत्र उल्लेखहि पाहण्यासारखा आहे.

या अशा वचनावरून गीताकार फलविषयक अनासक्तीहून कर्मविषयक अनासक्ति भिन्न मानीत आहेत हें दिसून येते [1] आदर्श जीवनावस्थेंत केवळ

---

१ या दृष्टीनें आम्ही येथें एक पाठभेद सुचविण्याचें धार्ष्ट्य करितों ! श्लोक २-४७ चा चतुर्थ चरण ' मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ' असा रूढ असून आम्हींहि या ग्रंथातील विवेचनार्थ तोच गृहीत धरला आहे. परंतु गीताकाराचें मूळ चरण ' मा ते सङ्गोऽस्तु कर्मणि ' असें तर नसेल ? असें चरण त्या श्लोकांत उत्कृष्ट प्रकारें बसतें. या चरणानें त्या श्लोकाच्या उत्तरार्धांतून ' कर्मांच्या फलाच्या ठायीं आसक्ति ठेऊं नकोस आणि कर्मांच्या ठायीं देखील आसक्ति ठेऊं नकोस ' हा द्विविध ध्वनि बाहेर पडतो ! आणि हा पुढल्या म्हणजे ४८ व्या श्लोकाशींहि बरोबर जुळतो त्यात सङ्ग टाकून कर्मं करण्याचा आदेश दिला आहे तेथें संग म्हणजे ' अकर्मणि सङ्ग ' असा अर्थ कोणीच करीत नसून ' कर्मणि सङ्गः ' हा अर्थ तेथेंहि लागू पडतो. शिवाय, वरील पाठभेदाच्या पार्श्वभूमींत श्लोक २-४९ चा पूर्वार्धहि अधिक सार्थ ठरतो बरें, या चरणाच्या रूढ स्वरूपानें अर्जुनाचा श्लोक ३-१ मधील प्रश्न बराचसा निरर्थक ठरतो; वरील सूचनेनें तो संभव

प्रथम प्रकारचीच अनासक्ति असून चालणार नाहीं; त्याशिवाय द्वितीय प्रकारचीहि अनासक्ति आवश्यक आहे. या अत्यंत महत्त्वाच्या गोष्टीस लक्षांत घेऊन आता गीताप्रणीत अंतिम योगावस्थेची ठोकळ लक्षणें येथें दिग्दर्शित करण्याचा यथामति प्रयत्न करून पाहू. गीतोक्त योग हा सर्वकर्मत्यागमयहि नव्हे व त्याचप्रमाणे सर्वकर्मपरहि नव्हे. त्या अवस्थेंत कर्मे सोडण्याचाहि आग्रह नसतो व करण्याचाहि आग्रह नसतो. तो योग म्हणजे चित्ताची संपूर्ण निर्विशेष साम्यावस्था होय. परम शांतीचे ते मंगल धाम होय. विश्वांतील यच्चयावत् द्वंद्वांच्या अतीत जाणारी सर्वत्र समदृष्टि तेथें निर्भेळ आनंदाचा दैवी प्रकाश पाडीत असते. शीतोष्ण, मानापमान, शत्रुमित्र, सुखदुःख इत्यादि द्वंद्वांबद्दलच नव्हें, तर कर्म आणि अकर्म या महान द्वंद्वाबद्दलहि योगी समचित्त असतो. अहंभोक्तृत्वाबद्दलच नव्हें तर अहंकर्तृत्वाबद्दलहि तेथें उदासीनता व अविरोधता असते. कर्मे करण्याची इच्छा व न करण्याची इच्छा या द्वंद्वाविषयींहि योगी पुरुषाचे चित्तात समभाव असतो. प्राप्त परिस्थितींत कर्म आवश्यक असेल तर तो चित्ताची समता ढळू न देतां तें कर्म योग्य प्रकारें, परिणामांचा निष्काम सारासारविचार करून, शेवटपावेतो पार पाडेल; अन्यथा, कर्म करण्याचा प्रसंग प्राप्त झाला नाहीं म्हणून तो मनांत खंत करीतहि न बसतां आत्मध्यानस्थ व नित्यतृप्त होऊन राहील. अनाश्रित होऊन कार्य कर्म करण्यास तो तयार असेल; परंतु मी सदैव आमरणान्त कर्माचरणांतच रत राहीन असाहि आग्रह तो धरणार नाहीं.[१] कार्य कर्म करितांना

नाहींसा होतो. कर्मत्याग योग्य नव्हें असें श्लोक २-४७ मध्ये सांगितल्यावर पुन त्याबद्दलच प्रश्न सुसंगत ठरत नाहीं. शेवटीं, सङ्ग शब्द पुढ जेथें जेथें आला आहे तेथें तो कर्माला अनुलक्षून असून कर्मराहित्याला नाहीं. अस्तु. मूळ गीतेंत बदल सुचविण्याच्या इच्छेनें नव्हे, तर मूळ गीता उपलब्ध गीतेहून भिन्न तर नसेल या दृष्टीनें आम्हीं ही सूचना केली आहे! पुढेंमागें एखाद्या जुन्या प्रतींत असा पाठभेद खरोखरच आढळला तर ही सूचना सार्थ ठरेल!

१ यासबधात श्लोक २-५० च्या चतुर्थ चरणाचा अन्वय 'कर्मसु कौशलम् योग' असा न करितां 'कर्मसु योग कौशलम्' असा करण्याची 'मंजरी'काराची सूचना ('प्रास्ताविक', पृ ५०-५१ पाहा) मार्मिक वाटते. कर्मे करितानाहि मनाचा यागस्थिति-साम्यावस्था-कायम ठरणें हीच कुशलता होय हा अर्थ त्या

तो केवळ निष्कामच नव्हे तर निरहंकारहि असतो. चित्ताची या परा-कोटीची संपूर्ण साम्यावस्था प्राप्त करून घेण्यास अत्यंत कठीण आहे यात शकाच नाहीं. सहस्रावधि व्यक्तींत एखादाच ती प्राप्त करून घेण्याचा मनापासून प्रयत्न करितो; आणि अशा सहस्रावधि प्रयत्नशीलांपैकीं एखादाच तिच्या प्राप्तींत सफल होतो. मात्र दीर्घ प्रयत्नांतीं ती प्रत्येकास साध्य असून जे प्रथम विफल होतात त्यांनींहि जन्मजन्मांतरीं प्रयत्न चालू ठेवल्यास शेवटीं यश मिळाल्याशिवाय राहणार नाहीं. ही स्थिति प्राप्त करून घेणे म्हणजेच उत्पत्तिविनाशचक्रांतून मुक्त होऊन ब्रह्मस्वरूपात प्रवेश करणें होय.

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः
निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥५ १९॥

[ज्यांचें मन साम्यावस्थेंत स्थिर झालें त्यांनीं या लोकींच जन्ममरणरूप संसारास जिंकलें, कारण ब्रह्म हें निर्दोष आणि सम असल्याने ते (समचित्त पुरुष) ब्रह्मस्वरूपात स्थित (प्रविष्ट) झालेले असतात]. चित्ताच्या या आदर्श साम्यावस्थेला गीताकार सहाव्या अध्यायात पुढील मार्मिक उपमा देतात (श्लोक ६-१९) : "वायुरहित स्थळीं ठेवलेल्या दिव्याची ज्योत जशी निश्चल असते, ती उपमा आत्मचिंतनपर योगात रत असणाऱ्या योग्याच्या संयत चित्ताला (बाह्य विषयापासून आवरून अंतर्मुख केलेल्या चित्तवृत्तीला) दिली जाते."[१] ही स्थिति प्राप्त झाल्यावर आणखी मिळवावयाचें तें काय राहिलें? गीताकार म्हणतात, "ही अवस्था प्राप्त झाली असता अन्य कोणताहि लाभ तिच्याहून अधिक वाटत नाहीं, आणि तेथें स्थिर झाल्यावर विशाल अशा दुःखानें देखील योगी विचलित होत नाहीं" (६-२२). असा योगी कर्माचरण करील तें त्याला स्वतःला त्याची हौस किंवा लालसा आहे म्हणून नव्हे; तर प्राप्त परिस्थितींत तें कर्म आवश्यक असतें म्हणून. जवळ आजारी मनुष्य असला तर तो त्याची सेवा करील; परंतु तसें नसेल तर आपलें निष्कामसेवा व्रत अखंड चालविण्या-

अन्वयातून निघतो. मात्र या अन्वयानुसार 'योग' म्हणजे 'कर्मयोग' राहत नसून स्वतः 'भजरी'कारानींहि तें मान्य केलें आहे! या अन्वयानें गीतोक्त योगाचा कर्माचरणाशीं कायमचा संबंध नसून प्रासंगिक आहे हें निदर्शनास येतें

१ हीच उपमा यासंबंधात महाभारतकारानीं इतरत्रीहि वापरली आहे: पहा शान्तिपर्व २४६-११, ३०६-१८; ३१६-१९.

साठीं तो आजान्याच्या योगार्थ हिंडत फिरणार नाहीं! यासाठीं ज्यावेळेस प्राप्त परिस्थितींत कर्माचरण आवश्यक नसेल, त्यावेळेस आमरणान्त कर्माचरणाचा आग्रह न धरिता असा योगी काय करितो तें पाहा :

योगी युञ्जीत सततमात्मानं रहसि स्थितः
एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ ६-१० ॥

[योगी पुरुषानें एकटें एकान्तसेवन करून, चित्ताचें व देहाचें नियमन करून, सर्व लौकिक इच्छालोभ सोडून, सतत स्वतःला (साम्यचित्तस्वरूपी ध्यानमय) योगात गढवून ठेवावें][1]. या दृष्टीनें परिस्थित्यनुरूप त्याला कार्य कर्मप्रेरणा होत असली तरी तत्त्वतः त्याच्या चित्तातील सर्व कर्मांचा, केवळ फलेच्छाचाच नव्हे तर कर्मप्रवृत्तीचाहि, लय झालेला असतो. तो ' योगसंन्यस्तकर्मा ' (४४१) असतो. सर्व कर्माची त्याच्या चित्तात आत्मज्ञानाचे ठायीं परिसमाप्ति झालेली असते. तो प्रसंगवशात् कार्य कर्में करीत असूनहि अंतरीं सदैव अकर्ता असतो. ज्ञानाग्नीच्या योगें त्याचीं सर्व कर्मे मुळापासून भस्मसात् झालेलीं असतात. ज्ञाननिष्ठा व कर्मनिष्ठा, सांख्य आणि योग, कर्मसंन्यास आणि कर्माचरण याची हा अंतिम परिणतावस्था व एकवाक्यता होय. मानवाचें तें अंतिम ध्येय, परम साध्य, आदर्श जीवन आणि आदर्श मरणहि होय !

योग म्हणजे कर्मयोग नव्हे, ' बुद्धियोग '

स्वतः गीताकारांनीं या योगावस्थेला कर्मयोग असें स्पष्ट न म्हणता केवळ ' योग ' इतकेंच वारवार म्हटलें आहे. ' कर्मयोग ' शब्द गीतेंत फक्त श्लोक ३-३, ३-७, ५-२ आणि १३-२४ या चार स्थळींच आला आहे. पैकीं ३ ३, ५-२ व १३ २४ या स्थळीं तो अनेक इष्ट मार्गांपैकीं एक या अर्थानें आला आहे भिन्न भिन्न मोक्षमार्गांचा समन्वय करून जी अंतिम योगस्थिति

१ आमरणान्त कर्मयोगाच्या चाकोरींत हा श्लोक सहजासहजीं बसणें शक्य नसल्यानें 'रहस्य'कार म्हणतात : "कर्मयोगात लागणारी साम्यबुद्धि संपादन करण्याचे साधन म्हणून पातंजल योग या अध्यायात वर्णिला आहे; व एकान्तवासहि तेवढ्यापुरताच होय." पातंजलयोगाला–ध्यानस्थितीला–केवळ कर्माचरणाचें साधन मानणारें हें विधान आश्चर्यकारक असून, श्री बापटशास्त्री याची त्यावरील टीका ('गीताभाष्यार्थ' पृ ५६६-६७) एकंदरींत रास्तच आहे.

श्रीकृष्णानीं गीतेंत उपदेशिली आहे तिला उद्देशून कर्मयोग शब्द वापरल्याचें आढळत नाहीं. श्लोक ३-३ मध्ये 'कर्मयोगेण योगिनाम्' असे म्हणून कर्मयोगास योगाचें साधनच म्हटलें आहे.[१] योग म्हणजे कर्मयोग म्हटल्यास येथें नीट अर्थ लागणार नाहीं. कर्मयोगाचे ठायीं कर्मयोग्याची निष्ठा असते या विधानात स्वारस्य तें काय ? उलट, कर्मयोगमार्गाचे ठायीं योगी पुरुषाची निष्ठा असते हें म्हणण्यातच योगी हा कर्मयोगाचा उपयोग करणारा पण शेवटीं त्याच्याहि पलीकडे जाणारा असतो हें निष्पन्न होतें. हीच गोष्ट श्लोक ६-३ व ६-४६ वरून दिसून येते. श्लोक ३-७ वरूनहि कर्मयोगाचें पालन हें 'नैष्कर्म्य', 'सिद्धि' (पाहा ३-४) अशा स्वरूपाच्या अंतिम ध्येयाकडे नेणारें प्रशस्त साधन आहे, तिकडे जाण्याचा तो उपाय आहे, हेंच निष्पन्न होतें. ती अंतिम ध्येयावस्थाच कर्मयोगमय आहे असें प्रस्थापित होत नाहीं. सिद्धि प्राप्त करून घेण्यासाठीं मिथ्याचार आचरणाऱ्यापेक्षा कर्मयोग आचरणारा श्रेष्ठ असा अर्थ त्या श्लोकांतून ग्रहण करिता येतो. बरें, तेथें साधकाचेंच नव्हे तर सिद्धाचेंहि वर्णन आहे असें मानलें तरी त्यात कर्मयोगाबरोबरच वापरलेल्या 'असक्त' विशेषणाकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाहीं. हा पुरुष नुसताच कर्मयोगी नसतो तर कर्मयोगाचें 'असक्त' वृत्तीनें पालन करणारा असतो. या विशेषणानें कर्तृत्वासक्तीचाहि अभाव गृहीत धरल्यास, असक्त कर्मयोगाचरण म्हणजे बुद्धियोग होईल ! श्लोक ५-२ मध्यें कर्मयोगाला कर्मसंन्यासापेक्षा श्रेष्ठ मानलें असलें तरी 'निःश्रेयसकर' इतकेंच म्हटलें आहे. म्हणजे कर्मयोग हें अंतिम निःश्रेयसावस्थेकडे घेऊन जाणारें उत्कृष्ट साधन आहे; स्वतःच ती अवस्था नव्हे. तेराव्या अध्यायाच्या नंतर तर 'कर्मयोग' शब्द कोठेंच आला नाहीं.

याउलट, उपरोक्त आदर्श योगावस्थेला उद्देशून स्वतः गीताकारानीं दुसराच एक विशिष्ट शब्द वापरला आहे. सुरवातीस श्लोक २-४९, ५०, ५१ मध्यें त्यानीं तिला 'बुद्धियोग' असे नांव देऊन केवळ कर्मयोगाहून तिची भिन्नता सूचित केली आहे. पुढें श्लोक ६-४३ मध्यें पुनः 'बुद्धिसंयोग' शब्द आला आहे. परंतु याहिपेक्षा पुढील दोन निःसंदिग्ध उल्लेख पाहिले म्हणजे याविषयीं शंका राहत नाहीं. दहाव्या अध्यायात श्रीकृष्ण म्हणतात :

> तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम्
> ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥ १०-१० ॥

१ श्री. मेने कृत 'गीतारहस्यसिद्धान्तविवेचन' (पृ. २८) पहा.

[प्रीतिपूर्वक माझ्या भजनपूजनकथनादिकांत सतत रममाण असणाऱ्या त्या व्यक्तींना मी तो (आतापावेतो वर्णिलेला) बुद्धियोग देतो; त्यामुळें ते मला येऊन पोचतात]. आणि शेवटीं गीतोपदेशाच्या उपसंहारात पुनः म्हणतात :

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः
बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥ १८-५७ ॥

यात अर्जुनाला उपदेशिलेल्या योगमार्गाला बुद्धियोग हेंच नाव स्पष्टपणे दिलें आहे. ईश्वरप्राप्तीचा, अंतिम ध्येयसिद्धीचा, तोच एक मार्ग होय. गीताकाराचा योग हा कर्मयोग असता तर तो शब्द येथें सहज वापरता आला असता. परंतु गीतोक्त बुद्धियोग हा वस्तुतः केवळ कर्मयोगाच्याहि पलीकडे जाणार आहे. या बुद्धियोगात केवळ फलाविषयींच नव्हे तर प्रत्यक्ष कर्माबद्दलहि अनासक्ति असते, आणि तरीहि आवश्यक कार्य कर्मांचे आचरणहि असतें.

गीतेंतील 'योग' म्हणजे सदैव कर्मांतच रत असण्याची अवस्था नसून चित्ताची उपरोक्त संपूर्ण साम्यावस्था होय हें आणखीहि इतर वचनावरून स्पष्ट होतें. या अवस्थेच्या वर्णनपर सहाव्या अध्यायातील काही श्लोकांचा उल्लेख वर आलाच आहे. शिवाय श्लोक ६-२३ मध्यें गीताकार म्हणतात : "दुःख-प्राप्तिवियोगाच्या (पूर्ण दुःखाभावाच्या) त्या अवस्थेला योग असें जाणावें; मनात कंटाळा न मानता दृढनिश्चयानें त्या योगाचें पालन करावें." यात योगाचें 'दुःखरहितत्व' हें लक्षण आमरणान्त कर्मे करावयास सांगणाऱ्या कर्मयोगापेक्षा उपरोक्त बुद्धियोगालाच अधिक लागू होतें. भगवंतानीं या स्थितीचें अत्यंत सुंदर वर्णन केल्यानंतर अर्जुनाच्या उद्गारातहि योगाची हीच कल्पना व्यक्त झाली आहे. 'समत्वरूपी हा जो योग तुम्हीं सांगितला तो मनाच्या चंचलतेमुळें स्थिर टिकेल असें मला दिसत नाहीं,' असें अर्जुन तेथें म्हणतो (६-३३). हे उद्गार बुद्धियोगाला अनुलक्षून आहेत हें उघड आहे. परंतु तरीहि श्रीकृष्णानीं गीतेच्या द्वारें मानवांपुढे ठेवलेल्या या परम अंतिम रहस्याला, बुद्धीच्या व चित्ताच्या संपूर्ण साम्यावस्थेला, काही भाष्यकार[1] आमरणान्त (आणि तेंहि सांसारिक, विषयोपभोगरूपी, गृहस्थाश्रमी, इत्यादि सर्व प्रकारच्या) कर्माचरणात रत होण्याम शिकविणाऱ्या कर्मयोगाच एक साधन मात्र मानीत आहेत ही खरोखर खेदाची गोष्ट होय !

१ उदाहरणार्थ, 'गीतारहस्य', प्रकरण १-१७,१८ वरील टीपा पाहा.

महाभारताचें प्रमाण

जाताजाता या स्थळीं आणखी एक मुद्दा विचारात घेऊ. महाभारताच्या शान्तिपर्वांतील काही उद्गाराचा गीतातात्पर्यनिर्णयार्थ अनेक वेळा आधार घेतला जातो. आमच्या मतें त्या उताऱ्याचे सूक्ष्म परीक्षण बुद्धियोगाच्या उपरोक्त स्वरूपवर्णनासच पुष्टि देताना आढळून येईल. यासबंधात अध्याय ३४८ विशेष महत्त्वाचा आहे. त्यात जनमेजयानें 'ईश्वराच्या एकनिष्ठ निष्काम भक्तीच्या धर्मा' विषयीं केलेल्या प्रश्नास, वैशंपायनानें 'कौरवपांडवांच्या युद्ध प्रसगीं उभय सैन्ये सज्ज झालीं असता उद्विग्नचित्त झालेल्या अर्जुनास स्वतः भगवतानीं हा नारायणीय धर्म सागितला' असे आठव्या श्लोकात उत्तर दिलें आहे. यावरून गीतेंत अर्जुनास उपदेशिलेल्या धर्माचें प्रमुख स्वरूप 'ईश्वराचे ठायीं अनन्यभावें चित्ताचा लय' (पाहा गीता ३-३०,९-३४,१८-६६ इ.) हें होय असें स्वतः महाभारतकाराचेंहि मत सिद्ध होतें. कर्माचरण हें त्या धर्माचें शाश्वत स्वरूप आहे असें यावरून दिसत नाहीं. शिवाय याच्याच पुढच्या म्हणजे श्लोक ३४८ ९ मध्ये या धर्माचीं अगति म्हणजे ज्ञान व गति म्हणजे उपासना (नीळकंठी टीका पाहा) हींच दोन अगें निर्देशिलीं आहेत. इतकेंच नव्हे, तर पुढें श्लोक ३४८-२१ मध्ये सुपर्ण ऋषीनें साक्षात् पुरुषोत्तमापासून हा धर्म प्राप्त करून तो ऋषि दिवसातून याच्या तीन आवृत्त्या करी व त्यामुळेंच या धर्माला त्रिसौपर्ण नाव पडलें असें म्हटलें आहे. हें तीन आवृत्त्यांचें वर्णन कर्माचरणापेक्षा ईश्वरध्यानालाच लागू पडतें हे उघड आहे.

अर्थात् हा धर्म सर्वकर्मत्यागी नसून प्रसगानुसार कार्य कर्मानुकूल आहे हें वर स्पष्ट केलेंच आहे. म्हणून याच अध्यायाच्या श्लोक ३२ व ६३ मध्ये या नारायणीय धर्माच्या निष्कामकर्मस्वरूपाचाहि उल्लेख आढळतो. मात्र यावरून आमरणान्त अखड कर्माचरण हेंच त्याचें स्वरूप आहे असें निष्पन्न होत नाहीं. या धर्माची या अध्यायात विस्तृत परपरा दिली असून त्याचा शेवटचा भाग गीतेंत श्लोक ४-१ मध्ये सक्षेपानें दिला आहे. ही परपरा सागून झाल्यावर श्लोक ५३ (अध्याय ३४८) असा आहे: " यतीना चापि यो धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम। कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः ". परतु याचा अर्थ उपरोक्त गृहस्थाश्रमी धर्माहून भिन्न असा एक यतिधर्म (सर्वकर्मत्याग) गीतेंत सागितला आहे असा न करितां, हाच

जो धर्म यतींनींहि आचरणीय आहे तो (महान नारायणीय धर्म) संक्षेपानें गीतेंत सांगितला आहे असा करणें युक्त होय. म्हणजे असें कीं, गीतेंत 'बुद्धियोग' अशी संज्ञा दिलेला हा नारायणीय धर्म गृहस्थाश्रमी व यति या उभयतानांहि श्रेयःस्वरूप आहे हेंच या ३४८ व्या अध्यायातील ८५ व्या श्लोकातहि 'श्वेताना यतिना चाह एकान्तगतिमव्ययाम्' (श्वेताना गृहस्थादीनाम्—नीलकंठी भाष्य) या शब्दांनीं स्पष्ट केलें आहे. महाभारतकाराच्या मतें खरा यति पूर्णकर्मत्यागी नसतो व आदर्श गृहस्थाश्रमी पुरुष अविरत कर्माचरणीहि नसतो. या दोघांच्या कर्मांचे स्वरूप व प्रमाण भिन्न भिन्न असलें तरी आवश्यक प्रसंगीं कार्ये निष्काम कर्माचरण व सर्वकाळ ईश्वरध्यानमय साम्यचित्त हें या धर्माचें प्रमुख स्वरूप उभयतानांहि सारखेंच लागू असतें.

महाभारतकाराच्या मतें यति व गृहस्थी याचेसाठीं मूलतः वेगवेगळे धर्म नाहींत हें पुढील गोष्टीवरूनहि दृष्टोत्पत्तीस येतें. सदर श्लोक ३४८·५३ व्या पुढल्याच श्लोकात 'नारदेन सुसप्राप्तः सरहस्यः ससग्रहः। एष धर्मो जगन्नाथात्साक्षान्नाराणान्नृप' (५४) असें म्हटलें असून, हे उद्गार केवळ विशिष्ट यतिधर्माविषयीं नसून हा "एष धर्मः" म्हणजे यति व गृहस्थ या सर्वांसाठींच आदर्श असणारा नारायणीय धर्म होय. हेच दोन श्लोक (५३ व ५४) उलट क्रमानें ३४६ व्या अध्यायातहि श्लोक १० व ११ म्हणून आले असून, फक्त 'यतीना चापि यो धर्मः' या ऐवजीं 'एवमेष महान्धर्मः' असें म्हटलें आहे. हें पाहिलें म्हणजे गीतेंत दोन भिन्न स्थितप्रज्ञधर्म वर्णिले नसून सर्वांसाठीं एकच व्यापक धर्म कथन केला आहे यावद्दल शंका राहात नाहीं. हा धर्म शान्तिपर्वाच्या उत्तरार्धात सविस्तर वर्णिला असून तोच गीतेंत संक्षेपानें सांगितला आहे असें महाभारतकार म्हणतात.

शान्तिपर्वांतील या धर्माचें सविस्तर वर्णन पाहिलें म्हणजे प्रवृत्ति किंवा कर्माचरण हें त्याचें स्थायी लक्षण नसून, भगवान नारायणाचे ठायीं चित्ताचा अनन्य संपूर्ण लय हें त्याचें मूलभूत स्वरूप आहे ही गोष्ट उघड होते. अध्याय ३४७ मधील 'प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः' ही ओळ उद्धृत करून हा नारायणीय धर्म प्रवृत्तिलक्षणात्मकच आहे (निवृत्तिपर नव्हे) असा जो अर्थ 'रहस्या'त (पृ. १०) दिला आहे तो संपूर्ण अध्याय पाहतां पटण्यासारखा नाहीं. उपरोक्त पंक्तीच्या पूर्वी वेद, यज्ञ, तप, सत्य, मादधर्म

हें सारें नारायणपर आहे असें सांगितल्यावर, 'च' म्हणजे त्याचप्रमाणे प्रवृत्तिलक्षणप्रधान कर्ममार्ग हाहि शेवटीं नारायणात्मकच आहे असें वरील पक्तींत म्हटलें असून, याच ओघात पुढें भूमीचा गंध, जलाचा रस, इत्यादीहि नारायणात्मकच होत असें म्हटलें आहे. यावरून नारायणधर्माचें प्रवृत्ति हें स्थायी लक्षण आहे असें सिद्ध होत नसून, हीं सर्व भिन्न दिसणारीं आंशिक स्वरूपें मुळात एकच म्हणजे नारायणरूप आहेत असा आशय व्यक्त होतो. सारांश, वरील पक्तींत नारायणपरता म्हणजे प्रवृत्तिलक्षण धर्म असें म्हटलें नसून, प्रवृत्तिलक्षण धर्म हाहि नारायणपर होय असें म्हटल आहे। अध्याय ३४० मध्यें याच नारायण माहात्म्य वर्णनात श्लोक ७३ व ७७, व पुन: ९९-१०० मध्यें निवृत्ति व प्रवृत्ति या उभय मार्गांचा उल्लेख असून निवृत्तीला श्रेष्ठत्व व प्रवृत्तीला गौणत्व दिलें आहे. प्रवृत्तिपर कर्ममार्ग हा लौकिक मार्ग असून निवृत्तिमार्ग हा अक्षय मोक्षसुखप्रद असतो असें तेथें म्हटलें आहे याशिवाय आणखी स्पष्ट उल्लेख अध्याय ३३९ श्लोक ६६-६७ मध्यें सापडेल. तेथें स्वतः भगवान नारायण नारदास सांगतात कीं, सर्व धर्मांत निवृत्ति श्रेष्ठतम असून मानवानें अक्षयगति प्राप्त्यर्थ तोच मार्ग आचरावा भगवतानीं तेथें स्वतःच्या कर्माचरणाचाहि उल्लेख करून तें संपल्यावर मी पुनरपि निवृत्ति अवस्थेंत लीन झालों असें म्हटलें आहे यावरूनहि आदर्श अवस्थेच्या आपल्या वरील वर्णनासच पुष्टि मिळते. सारांश, शान्तिपर्वांतील संबंधित उल्लेख विचारात घेतले तरी गीतेंत आमरणान्त अखंड प्रवृत्तिपर कर्ममार्गाचा अगर सर्वकर्मविरोधी संन्यासमार्गाचा एकांगी आदेश दिलेला नसून, कार्य कर्मानुकूल ध्यानयुक्त साम्यचित्तस्वरूपी बुद्धियोगाचा उपदेश केलेला आहे हें दिसून येतें.

प्रकरण चावीसावें



गीतेंतील कांहीं कूटस्थळें



श्रीमद्भगवद्गीतेंतील सर्वश्रेष्ठ नीतितत्त्व दिग्दर्शित करण्याचा हा आपला प्रयत्न आता समारोपाच्या अवस्थेपावेतों येऊन पोचला आहे. त्याचीं प्रमुख अंगें आतापावेतों आम्हीं यथामति वर्णन केलीं असून, गीतोपदेशाविषयीं हा दृष्टिकोन स्वीकारला म्हणजे आपाततः कूटस्वरूपी भासणाऱ्या अनेक श्लोकांचे सरळ अर्थ कसे लागतात, व या अद्वितीय तात्त्विक काव्यांतून एक सुसंगत निश्चित विचारसरणी व्यक्त झालेली दिसून कसा आनंद होतो हें या शेवटच्या प्रकरणांत दाखवावयाचें आहे.

योगाचें सर्वश्रेष्ठत्व

गीतेनें उपदेशिलेली साम्यचित्तस्वरूपी योगावस्था कर्ममयहि नाहीं व कर्मविरोधीहि नाहीं. ती कटाक्षानें कर्मसंन्यासपरहि नाहीं व कर्मयोगपरहि नाहीं. अथवा ती उभयस्वरूपी आहे. या उभयतांचे उत्कृष्ट अंश समाविष्ट करून घेणारा तो बुद्धियोग आहे. त्यांत निष्काम कार्य कर्माचरण अपेक्षित असलें तरी हें त्याचें स्वरूपलक्षण नसून तटस्थलक्षण आहे. त्याचें स्वरूपलक्षण म्हणजे सर्व प्रकारच्या द्वंद्वभावाच्या पलीकडे जाणारी अविचल समाचित्तावस्था. हिलाच उद्देशून श्रीकृष्ण म्हणतात :

> तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः
> कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥ ६-४६ ॥

[योगी हा तपस्व्यापेक्षा, ज्ञान्यापेक्षाहि, आणि कर्मनिष्ठापेक्षाहि श्रेष्ठ होय; म्हणून,

अर्जुना, तू योगी हो]. कितीहि तप आचरिलें, ज्ञान संपादन केलें, किंवा आमरणान्त कर्माचरण केलें, तरी जोपावेतों चित्त स्थिर व सम होत नाहीं, वायुविहीन स्थलीं ठेविलेल्या दीपज्योतीसमान निश्चल होत नाहीं, तोंपावेतों अंतिम ध्येय साध्य होणार नाहीं. ज्यानें साम्यचित्तस्वरूपी बुद्धियोग प्राप्त करून घेतला तोच सर्वात भला ! म्हणून -अर्जुना तू योगी हो ! अर्थात् योगी पुरुषालाहि कार्य कर्तव्यपालन आवश्यकच आहे; कारण त्याचा मुद्दाम त्याग हा साम्यावस्थाभंगाचाच एक प्रकार होय. या श्लोकात ज्ञान्यापेक्षाहि योगी अधिक असतो असें म्हणून केवळ ज्ञाननिष्ठेला व कर्मसंन्यासवादाला गौणत्व दिलें आहे, आणि तसेंच कर्मिष्ठापेक्षाहि योगी अधिक असें म्हणून केवळ कर्मयोगालाहि गौणत्व दिलें आहे. हें दृष्टीआड करून उगीच शब्दाची ओढाताण करण्यात काय हशील ?

योगप्राप्तीनंतर कर्मांचा 'शम'

हाच आशय गीताकारानीं आणखीहि एका श्लोकात सुंदर रीतीनें व्यक्त केला आहे. ते म्हणतात :

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते
योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ ६-३ ॥

यात गीतोक्त योगमार्गावरील साधक व सिद्ध यांची तुलना असून उभय अवस्थांचीं वैशिष्ट्यें दर्शविलीं आहेत. साधकावस्थेंत (कार्य) कर्में (निष्काम वृत्तीनें) मुद्दाम करावीं लागतात. चित्तातलें अज्ञानजन्य स्वार्थस्वरूपी किल्मिष जळून जाण्यासाठीं हें कर्माचरण आवश्यकच असतें. त्यानें साधकाचें चित्त क्रमाक्रमानें शुद्ध व स्थिर होत जातें—तो योगपथावर हळूहळू आरूढ होऊ लागतो. परंतु चित्तात साम्यत्व उदय पावलें, प्रज्ञा स्थिर झाली, म्हणजे निष्कामकर्मांचें हें हेतुपुरःसर आचरण आवश्यक राहत नाहीं. ती योगारूढावस्था टिकविण्यासाठीं, तिच्यापासून स्खलन होऊ नये एतदर्थ आतां कर्मांचा सतत अव्वल आवश्यक नसून वृत्तींत शम असणें पुरें आहे. या शमाचा अर्थ कर्मांचा संपूर्ण अभाव किंवा विरोध असा नाहीं. परंतु पूर्वी जो कर्मांचा आग्रह होता तो आतां नाहीं. परिस्थित्यनुसार आवश्यक कर्म केलें जाईल; परंतु तें करूनहि चित्ताची उदासीनवत् तटस्थता ढळणार नाहीं, तें कर्म करण्याच्या टाचीं आसक्ति असणार नाहीं. त्यासाठीं स्वतःचाच दाग्रह पुनः

देऊन श्रीकृष्ण म्हणतात : "अर्जुना, मी त्या (सृष्टिनिर्मितीच्या) कर्मांचे ठायीं अनासक्त व उदासीनासारखा असल्यानें तीं कर्में मला बंधनकारक होत नाहींत" (९-९). अनासक्तचित्ताची ही अंतिम पायरी होय. गीतेंतील योगाला अनासक्तियोग म्हणावयाचें असेल तर त्यात केवळ फलविषयकच नव्हे तर प्रत्यक्ष कर्मविषयकहि अनासक्ति असते हें ध्यानात घेतलें पाहिजे. याच अर्थानें वरील (६-३) श्लोकाच्या पुढल्याच श्लोकात योगारूढाची व्याख्या देताना तो 'इन्द्रियार्थेषु' आणि शिवाय 'कर्मसु' न अनुषज्जते असें स्वच्छ म्हटलें आहे. म्हणून गीतोक्त योग हा केवळ कर्मयोग नव्हे; कर्मयोग हें त्याचें साधन आहे शास्त्रक्रियेत प्राविण्य मिळवूं इच्छिणाऱ्या विद्यार्थ्यानें मुद्दाम त्या क्रियेचे स्वहस्तें शास्त्रशुद्ध आचरण करण्याचा क्रम ठेवला पाहिजे; वेळप्रसंगीं अशी संधि त्यानें मुद्दाम हुडकीत राहिलें पाहिजे. त्यामुळें त्याचें अज्ञानादि दोष नष्ट होऊन तो त्यात पारंगत होईल. परंतु एकदा ती अवस्था प्राप्त झाली म्हणजे मात्र त्यानें प्रसंगवशात् व आवश्यकतेनुसार शास्त्रक्रिया करीत राहिलें म्हणजे पुरें आहे. त्या अवस्थेंत त्यानें या कर्माचा विटाळ मानावा असें नाहीं, परंतु पूर्वीप्रमाणें त्यासाठीं मुद्दाम आग्रह धरण्याचेंहि कारण नाहीं. ज्या कर्माचें प्रयत्नपूर्वक कटाक्षानें आचरण हें साधकावस्थेंत प्रगतीचें कारण होतें, त्याच कर्माच्या बाबतींत आता शमभाव, साम्यवृत्ति, अविरोधी पण अनाग्रहि दृष्टिकोन हें त्या अवस्थेंत स्थिर राहण्यासाठीं पुरेसें कारण आहे.

प्रस्तुत (६-३) श्लोकाचा हा सरळ व सुसंगत ध्वनि असता, याच्या उत्तरार्धांत काही टीकाकार सर्व कर्मांचा स्वरूपतः शम म्हणजे प्रत्यक्ष सन्यास पाहतात, तर इतर काही त्यात केवळ फलेच्छेचा उपशम पाहून सर्व कर्मांच्या पूर्ववत् आचरणाचा अखंड प्रवाह पाहतात! परंतु हा 'शम' जर केवळ फलेच्छेचा मानला तर प्रश्न असा उद्भवतो कीं, तो तर पूर्वार्धांतील साधकावस्थेंतहि असतोच! योगमार्गावर आरूढ होऊ पाहणाऱ्याचीं कर्मेंहि निष्काम हवींच; सकाम कर्माचरणानें योगमार्गावर किंतीशी प्रगति करून घेता येईल! यासाठीं साधकावस्थेंत फलेच्छात्याग व सिद्धावस्थेंत कर्मविषयक आसक्तीचाहि त्याग असें मानणं सयुक्तिक वाटतें. अर्थात् हा कर्मासक्तीचा त्याग म्हणजे 'अकर्मणि सङ्ग' किंवा कर्में न करण्याचा दुराग्रह नसून कर्माकर्माबद्दलची साम्यबुद्धि आहे हें वर सांगितलेंच आहे.

त्रिगुणातीतावस्था

याच दृष्टिकोनानें चौदाव्या अध्यायातील त्रिगुणातीतावस्थेच्या वर्णनाकडेहि पाहिलें म्हणजे त्यातलें वैशिष्ट्य नीट ध्यानात येतें. येन्हवी, सत्त्वगुणावस्था व त्रिगुणातीतावस्था यातील नक्की भेद स्पष्ट होत नाही. आता मी तुला सर्वोत्कृष्ट, व परम सिद्धीला नेऊन पोचविणारें ज्ञान सांगतो अशी प्रस्तावना करून श्रीकृष्णानीं या अध्यायात प्रथम सत्त्वरजतमाचें विशिष्ट स्वरूप वर्णन केलें असून, नंतर या तीनांहि गुणाच्या पलीकडे जाण्याचा (पूर्वी श्लोक २·४५ मध्यें दिलेला) आदेश पुनः दिला आहे. त्रिगुणाच्या या वर्णनात तमाचा मोहाशीं, रजाचा तृष्णेशीं व सत्त्वाचा ज्ञानाशीं संबंध जोडला आहे. रजोद्भव कामाचा त्याग करून ज्ञानप्रमुख निष्काम कर्माचरण करणारा सत्त्वगुणी पुरुष तामस व राजस व्यक्तींपेक्षा उघडच श्रेष्ठ असला तरी गीताकाराच्या मतें ती अंतिम आदर्श अवस्था नव्हे. ती आदर्श अवस्था सत्त्वगुणालाहि पार करून तीनांहि गुणाच्या अतीत असते असें ते म्हणतात. पण सत्त्वगुणाहूनहि वरिष्ठ असा तिचा खास विशेष तरी कोणता? श्रीकृष्ण म्हणतात: "ज्या वेळेस द्रष्टा (सत्त्व, रज व तम या) गुणांखेरीज इतर कोणी कर्ता नाहीं असें पाहतो (जाणतो), व त्या तीनहि गुणाच्या पलीकडचें (तत्त्व) ओळखतो, तेव्हा तो माझ्या (परमेश्वराच्या) स्वरूपाला प्राप्त होतो." (१४-१९). निष्काम अशाहि सत्त्वगुणावस्थेंत विद्यमान असणारी कर्तृत्वकल्पना विराम पावली, फलविषयकच नव्हे तर कर्मविषयकहि आसक्ति लय पावली, निर्ममत्व व शिवाय निरहंकारिताहि पूर्तीत बाणली, म्हणजे पुरुष या त्रिगुणातीतावस्थेप्रत प्राप्त होतो. ही जीवन्मुक्तावस्था होय. सत्त्वगुणावस्था त्रिगुणाच्या मर्यादित क्षेत्रांत कितीहि चांगली असली तरी शेवटीं तीहि जीवाला बंधनकारकच असते. श्रीकृष्ण म्हणतात: "अर्जुना, प्रकृतीपासून उत्पन्न होणारे सत्त्व, रज व तम हे त्रिगुण अविनाशी अशा देहस्थित जीवास देहाचे ठायीं बद्ध करितात-१४-५. त्यापैकीं, निर्मल स्वभावामुळें प्रकाशमय व निर्दोष असणारा सत्त्वगुण सुख व ज्ञान यांविषयींच्या आसक्तीनें (जीवास) बद्ध करितो-६." सत्त्वगुणावस्थेंत देहान्त झाला तर प्राणी 'पुनरावर्ती' अशा उत्तम लोकाप्रत प्राप्त होईल (१४-१४,१८); पण त्रिगुणातीतावस्था त्याला अमर अशा परमेश्वरपदाकडेच नेऊन पोचवेल (१८-१९,२०)। गीतोक्त योग म्हणजे केवळ 'आमरणान्त निष्काम कर्माचरणस्वरूपी योग' असें

म्हटल्यास सत्त्वगुण व त्रिगुणातीतावस्था यातला भेद हातीं लागत नाहीं. त्रिगुणातीत योगी 'सर्वारंभपरित्यागी' असतो (१४–२५); प्राप्त परिस्थितींत आवश्यक असें कर्तव्यकर्म तो करीत असला तरी त्याचे ठायीं कर्मप्रवृत्तीचा आग्रह नसतो. कर्में करीतच राहीन किंवा कर्में सोडीनच असा तो आग्रह धरीत नाहीं. या सर्व बाबतींत तो पूर्णपणें 'उदासीनवत्'-असतो (१४–२३). त्याची ही परमोच्च उदासीनता गीताकारानीं पुढील अत्यंत भव्य विरोधाभासाच्या द्वारें सुचविली आहे :

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥ १४ २२ ॥

त्रिगुणातीत पुरुष प्रकाश व मोह यांच्यादि उदयास्ताची पर्वा करीत नाहीं असें यात म्हटलें आहे. शब्दार्थानें हें ग्रहण करणें म्हणजे अनर्थच ठरेल! ज्ञान गेलें काय व मोह आला काय, हा आदर्श पुरुष त्याबद्दल पर्वा करीत नाहीं, मोह दूर व्हावा व ज्ञानाचा पुनः उदय व्हावा असेंहि तो इच्छीत नाहीं, हें सारें उघडच लाक्षणिक अर्थानें घ्यावयाचें. हा साम्यस्थित पुरुष इतर सर्व द्वंद्वाबद्दल तर समचित्त असतोच, पण प्रत्यक्ष साम्यावस्था व असाम्यावस्था या द्वंद्वाबद्दलहि त्याचे ठायीं समभाव असतो असा आशयाचें हें विधान आहे! गीतेसारखा महान ग्रंथच असा विरोधाभास आत्मविश्वासानें वापरूं शकतो! शब्दशः पाहिल्यास हा उघडच वदतोव्याघात ठरेल! 'मला अमुक मनुष्य इतका प्रिय आहे कीं, त्याच्या इच्छेखातर मी वाटेल तें करीन–फार काय, तो म्हणेल तर मी त्याचा द्वेषहि करीन!' असें म्हणण्यासारखेंच वरील विधान आहे. हें म्हणणारा मनुष्य त्या दुसऱ्या व्यक्तीचा खरोखर द्वेष करण शक्यच नाहीं; त्याच्या या म्हणण्याचा आशय इतकाच घ्यावयाचा कीं, त्याची त्या व्यक्तीच्या ठायीं अकृत्रिम संपूर्ण निष्ठा आहे. तद्वत् वरील श्लोकाचाहि अर्थ त्रिगुणातीत पुरुष पूर्णपणें समचित्त व द्वंद्वमुक्त असतो इतकाच घ्यावयाचा. या संपूर्ण साम्यावस्थेतच कर्माकर्मविषयक उदासीनताहि येते.

ध्यान आणि कर्म यांचा अनुक्रम

यानंतरमात्र बाराव्या अध्यायातील पुढील कांही श्लोक पाहा. गीतोपदेशाविषयीं उपरोक्त दृष्टिकोन स्वीकारल्याशिवाय त्यांना सुसंगत अर्थ लागतच

वाटत नाही. श्रीकृष्ण म्हणतात : "माझ्याच ठायी मन ठेव, माझ्या ठायी बुद्धि स्थिर कर, म्हणजे तू माझ्याच स्वरूपात निवास करशील यात संशय नाही—८. आणि जर माझ्या ठायी तूं चित्त अनन्यभावें स्थिर करू शकत नसशील तर, अर्जुना, त्याचा अभ्यास चालू ठेवून माझ्या प्राप्तीची इच्छा कर—९. अशा अभ्यासालाहि तू असमर्थ असशील तर मदर्थ (परमेश्वर-प्राप्तीच्या हेतूनें) कर्मे करण्याचा प्रघात ठेव; अशा प्रकारें परमेश्वरप्राप्त्यर्थ कर्मे केल्यानेंहि तू सिद्धि प्राप्त करून घेशील—१०. आणि माझ्या (परमेश्वराच्या) प्राप्तीच्या आधारें (त्या हेतूनें प्रेरित होऊन)[1] असें कर्माचरण करणेंहि तुला जमत नसेल तर स्वतःवर ताबा ठेवून (आत्मसंयमन करून) फलत्यागपूर्वक सर्व कर्मे करू लाग—११." आता या चार श्लोकात ईश्वरार्पण बुद्धीस—ध्यानास—प्रथम स्थान, व उतरत्या क्रमानें येत येत कर्मांच्या फल-त्यागास—निष्काम कर्माचरणास—सर्वात कनिष्ठ स्थान दिलें असून, त्याबद्दल तितकासा वाद नाही. परंतु या क्रमाचा याच्या पुढच्याच म्हणजे बाराव्या श्लोकाशी कशी संगति लावावयाची हा भाष्यकाराना मोठाच प्रश्न पडला आहे![2]—

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते
ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥१२-१२॥

आपाततः पाहिलें तर या श्लोकात वरील क्रम नेमका उलटा करून ध्याना-पेक्षाहि कर्मांचा फलत्याग श्रेष्ठ म्हटल्याचें दिसतें संन्यासवाद्याना ही मोठीच आपत्ति वाटून फलत्यागाची ही स्तुति पोकळ व अर्थवादात्मक आहे असें

---

१ कित्येक या श्लोकातील 'मद्योगमाश्रितः'चा संबंध दुसऱ्या ओळीकडे लावून, 'माझ्या योगाचा आश्रय करून सर्वकर्मफलत्यागाच्या मार्गास लाग' असा अर्थ करितात. आम्हाला 'मद्योगा'चा संबंध श्लोक ८, ९, १० कडे आहे असें वाटतें. त्या तीन श्लोकाप्रमाणें वागण्यास असमर्थ असशील तर फलत्याग कर असें ११ व्या श्लोकात म्हटलें आहे. मदर्थ कर्मे करण्यासहि समर्थ नसशील तर मद्योगाचा आश्रय कर हा अर्थ सुसंगत वाटत नाही. यासाठीं आम्ही रामानुजाचार्यांचा पुढील अन्वय येथें अनुसरला आहे: "अथ मद्योगमाश्रित्यैतदपि कर्तुं न शक्नोषि..."

२ श्री. महादेव देसाई म्हणतात - "This *shloka* has been a perfect puzzle to all translators and commentators."

म्हणून सुटका करून घेण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला आहे. उलट कर्मवाद्यांना या श्लोकात मोठेंच घबाड मिळाल्यासारखें वाटून, या तथाकथित स्तुतीला शब्दार्थानें सत्य मानण्याचा ते साहजिकच आग्रह धरतात! उदाहरणार्थ, 'रहस्य'कार या श्लोकावरील टीपेंत लिहितात: "हे श्लोक कर्मयोगदृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाचे आहेत; व त्यांत भक्तियुक्त कर्मयोग सिद्ध होण्यास अभ्यास, ज्ञानभजनादि कर्में वगैरे साधनें सांगून या व इतर साधनांच्या तारतम्य-विचारान्तीं अखेर म्हणजे १२ व्या श्लोकांत कर्मफलत्यागाचें म्हणजे निष्काम कर्मयोगाचें श्रेष्ठत्व वर्णिलें आहे......गीतेंत निष्काम कर्मयोगच प्रतिपाद्य आहे असें मानिलें म्हणजे या श्लोकाच्या अर्थाबद्दल कांहींच अड्चण रहात नाहीं......निष्काम कर्मयोग याप्रमाणें श्रेष्ठ ठरल्यावर त्यांत अवश्य लागणारी भक्तियुक्त साम्यबुद्धि संपादन करण्याचा उपाय काय, एवढाच काय तो प्रश्न शिल्लक रहातो. हे उपाय तीन आहेत—अभ्यास, ज्ञान व ध्यान. पैकीं कोणाला अभ्यास करवत नसला तर त्यानें ज्ञान किंवा ध्यान यांपैकीं कोणताहि उपाय स्वीकारावा. हे उपाय आचरण्यास यथोक्तक्रमानें सुलभ आहेत असें गीता सांगत आहे. पण हेंहि न साधलें, तर मनुष्यानें कर्मयोगाच्या आचरणासच एकदम सुरुवात करावी म्हणजे झालें असें १२ व्या श्लोकांत सांगितलें आहे......सारांश, कर्मफलत्यागरूपी योग म्हणजे ज्ञानभक्तियुक्त निष्काम कर्मयोगच सर्व मार्गांत श्रेष्ठ असें भगवद्गीतेचें ठाम मत असून त्याला अनुकूलच नव्हे तर पोषक युक्तिवाद १२ व्या श्लोकांत आहे......"

आमच्या मतें या उताऱ्यांत प्रस्तुत बाराव्या श्लोकाविषयीं चुकीचा दृष्टिकोन व्यक्त झाला आहे. वाचकांनीं या स्थळीं संपूर्ण बाराव्या अध्यायाकडे दृष्टिक्षेप करावा, म्हणजे सदर श्लोकांत फलत्यागाची सर्वोत्कृष्टता—ईश्वर ध्यानापेक्षांहि श्रेष्ठता—प्रतिपादन करण्याचा गीताकाराचा उद्देश संभवनीय नाहीं हें कळून येईल. या अध्यायाच्या प्रारंभीं अर्जुनानें 'तुमच्या सगुण रूपाची उपासना करणारे व अव्यक्त परब्रह्माचे उपासक यांत अधिक श्रेष्ठ योगी कोण?' (१२-१) असा प्रश्न केला असून, ध्यानाचा कोणता प्रकार अधिक श्रेष्ठ हा त्याचा आशय आहे. याच्या उत्तरांत श्रीकृष्णांनीं अव्यक्तोपासनेचें महत्त्व मान्य करूनहि व्यक्त ईश्वराच्या ध्यानाची श्रेष्ठता कथन केली आहे. अव्यक्तोपासनेचा मार्ग सामान्यतः फार दुर्गम असतो असें सांगून

(१२-५), जे माझ्या ठायीं सर्व कर्मांचा संन्यास करून-कर्मांचे कर्तृत्वहि परमेश्वरार्पण करून-अनन्यचित्तानें माझे 'ध्यान' करितात, त्यांना मी शीघ्र या मर्त्य संसारसागराच्या पैलथडीस नेतो असें आश्वासन दिलें आहे (१२-६,७); यानंतर आठव्या श्लोकांत तुझे मन व बुद्धि सर्वस्वी माझ्या ध्यानीं लाव असें सांगून पुढें या सर्वोत्कृष्ट साध्यासाठीं उतरत्या क्रमानें एकामागून एक उपाय सुचविले आहेत. हें परमेश्वरपदीं चित्तैकाग्र्य साधण्यास तूं असमर्थ असशील तर त्याच्या अभ्यासाला लाग (याच आशयाचा श्लोक ६-३५ ही पाहा). तितक्यासाठींहि तूं असमर्थ असशील-तुझ्या ठायींची कर्मप्रवृत्ति प्रबळ असेल—तर निदान परमेश्वरप्राप्त्यर्थ व परमेश्वरार्पण बुद्धीनें कर्में करण्याचा नियम ठेव, त्यानेंहि हळूहळू तुझ्या चित्ताचा ईश्वरस्वरूपात लय लागत जाईल. आणि शेवटीं तुझ्या चित्ताची तितकीहि तयारी होत नसेल—परमेश्वराचे ठायीं इतक्यापुरतीहि श्रद्धा ठेवण्यास तें तयार नसेल—तर कर्मीत कमी निदान कर्मफलत्याग आचर, परिणामाच्या ठायीं स्वार्थी बुद्धि न ठेवता लौकिक कर्में करीत जा, परोपकार, समाजहित, मानवसेवा इत्यादि कोणत्या तरी निःस्वार्थ हेतूनें कर्म करण्याचा प्रघात ठेव; म्हणजे तेवढ्यानेंहि हळूहळू तुझें चित्त स्वार्थातून सुटून माझ्या ठायीं लागेल. आता या सर्वांचा सरळ निष्कर्ष हा निघतो कीं, सतत कृष्णध्यानमय संपूर्ण चित्तसाम्य हें अंतिम साध्य असून तें ज्याला एकदम शक्य नसेल त्यानें पायरीपायरीनें तें गाठण्याचा प्रयत्न करीत राहावें, आणि या अशा पायऱ्यांत फलत्यागपूर्वक लौकिक कर्माचरण ही सर्वांत खालची पायरी होय. असें असता, यानंतर लागलीच येणाऱ्या बाराव्या श्लोकांत एकदम कोलांटी उडी मारून ध्यानापेक्षांहि कर्मफलत्याग श्रेष्ठ होय असें गीताकार म्हणतील तरी कसें ? बरें, या अध्यायांतील यापुढील श्लोकांतहि फलत्यागाची महति वर्णन केली नसून ईश्वराच्या भक्तिपूर्वक ध्यानाचीच महति गाइली आहे. किंबहुना, बाराव्या अध्यायाची मध्यवर्ति कल्पनाच ती आहे. यासाठीं सदर बाराव्या श्लोकांत ज्ञान व ध्यान यांपेक्षांहि फलत्यागपूर्वक कर्माचरणाचें वरचढ श्रेष्ठत्व वर्णन केलें आहे असें म्हणणें विसंगत आहे. अकराव्या श्लोकापर्यंतीं जी गोष्ट उतरंडीच्या अगदीं पायथ्याशीं दर्शविली आहे तीच बाराव्या श्लोकांत एकदम उचलून सर्वश्रेष्ठ स्थानीं बसविणें सुसंगत कसें होईल ?

" ध्यानात्कर्मफलत्यागः "

यासाठीं बाराव्या श्लोकाच्या तिसऱ्या चरणाचा हे भाष्यकार करितात त्याहून वेगळा अर्थ करणें आवश्यक आहे 'रहस्य'काराचा या श्लोकाचा अर्थ असा आहे : " कारण, अभ्यासापेक्षा ज्ञान अधिक चांगलें, ज्ञानापेक्षा ध्यान अधिक योग्यतेचें, ध्यानापेक्षा कर्मफलाचा त्याग (श्रेष्ठ), आणि (या कर्मफलाच्या) त्यागापासून पुढें लगेच शान्ति (प्राप्त होते)." यातील 'ध्यानात्कर्मफलत्यागः' या चरणाचा अर्थ वरील कारणास्तव योग्य वाटत नाहीं. प्रथम ओळीतले 'विशिष्यते' हें पद याहि चरणात अध्याहृत मानून हा अर्थ केलेला आहे, इतरहि भाष्यकार असेंच करितात. परंतु 'ध्यानात्' या पंचम्यन्त शब्दाचा अर्थ येथें 'ध्यानापेक्षा' असा तुलनात्मक न करिता 'ध्यानापासून' असा उद्भवदर्शक करावा असें आम्ही सुचवू पाहतों. चवथ्या चरणात पंचमीचा असाच उपयोग आहे याबद्दल विशेष वाद नसून, तिसऱ्या चरणातहि ताच अर्थ स्वीकारावा. याप्रमाणें पाहिलें म्हणज या तिसऱ्या चरणातून " मग कर्मफलत्यागु । तो ध्यानापासोनि (म्हणजे ध्यानापेक्षा) चांगु " (ज्ञानेश्वर), " ध्यानयोगापेक्षा कर्मफलत्यागाची विशेषता अधिक आहे " (सातवळेकर), किंवा " (परमेश्वरके स्वरूपके) ध्यानसे भी सब कर्मोंके फलका त्याग श्रेष्ठ है " (गोयन्दका), अथवा " This thought knowledge too is excelled by a silent complete concentration on the truth so that the consciousness shall eventually live in it and be always one with it *But more powerful still is the giving up of the fruit of one's works*, because that immediately destroys all causes of disturbance and brings and preserves automatically an inner calm and peace " (Aurobindo Ghose, *Essays*, second series, p. 213, Italics ours), असे विसंगत अर्थ बाहर न पडता, " हें असें ज्ञानमय अनन्य ध्यान साध्य झालें म्हणज त्यापासून अनायासेंच (सहजच, आपोआप) वृत्तींत कर्मफलत्याग बाणून लगलीच शांति प्राप्त होते " असा सरळ व संदर्भानुकूल अर्थ हस्तगत होतो. या अर्थानुसार अभ्यास, ज्ञान, ध्यान, कर्मफलत्याग व शांति यांत अखेर पावेतों उत्तरोत्तर महत्त्व वर्णिलें नसून, या सर्व साखळींत 'साम्यचित्तयुक्त

परमेश्वराचें अनन्य ध्यान ' हा सर्वश्रेष्ठ मध्यबिन्दु ठरतो. निष्काम कर्माचरणात देखील येणारी साम्यबुद्धि हेंच रहस्य होय. हे ज्ञानपूर्वक ध्यान साधलें म्हणजे सारें कर्माचरण होऊन शिवाय फलविषयक अनासक्तीहि वृत्तींत आपोआप बाणते.

विसऱ्या चरणाच्या या दोन प्रकारच्या स्पष्टीकरणांतला सूक्ष्म भेद असा आहे. ध्यानापेक्षाहि कर्मफलत्याग श्रेष्ठ असे म्हटल्याने कर्माचरणाला अवास्तव महत्त्व येऊन फलत्यागपूर्वक म्हणजे निष्काम कर्मांचा अविरत ('आमरणान्त') प्रवाह हेंच जीवनाचें ध्येय ठरतें. उलट आपल्या अर्थानुसार जीवनाच्या अंतिम ध्येयात कर्मांचा जाणुनबुजून विरोध, निरास, किंवा संन्यास नसला तरी त्याच्या अखंड प्रवाहाचा हव्यासहि नाही. ध्यानयुक्त साम्यानिष्ठ झालेला पुरुष प्राप्त परिस्थितींत आवश्यक अशी सारें कर्मे करील, पण अंतिम क्षणापर्यंत मी कर्माचरणच चालू ठेवीन अशी निष्ठा तो बाळगणार नाही. आणि हे सारें कर्म तो साहजिकच फलत्यागपूर्वक म्हणजे निःस्वार्थ वृत्तीनें करील, व त्यामुळें त्या कर्माचरणानें त्याच्या आंतरिक शांतींत कांहीहि व्यत्यय न येतां ती अधिकाधिक स्थिरच होईल. शिवाय 'कर्मफलत्याग' ही एक (नि:स्वार्थता दर्शविणारी) अंततः नकारात्मक कल्पना असून, 'मदर्थ (परमेश्वरप्राप्त्यर्थ) कर्म' ही एक अस्तित्वाची व म्हणून निष्क्रियेची श्रेष्ठ कल्पना आहे; उपरोक्त श्लोक १० व ११ दोन्ही हा आशयहि आहे. परमेश्वराचें संपूर्ण अनन्य ध्यान ही तर सर्वश्रेष्ठ अस्तित्वाची [illegible] कल्पना आहे. कर्मफलत्याग हें तिचें एक अंग मात्र आहे. ध्यान व कर्माचरण दोन्हा हा संबंध पुढील श्लोकांतहि सुरस रीतीनें व्यक्त झाला आहे: "म्हणून सर्व काळी माझें ध्यान करीत जा, आणि शिवाय (या विहित प्रसंगी) युद्ध कर. [illegible] ठायी मन व बुद्धि अर्पण केलीस म्हणजे मलाच येऊन पोचशील यात शंका नाही. ८–७. अर्जुना, अंतःकरण अन्य कोठेहि न जाता, अभ्यासाच्या योगानें, दिव्य परम पुरुषाचें (परमेश्वर स्वरूपाचें) ध्यान करणारा (तो त्याला) जाऊन पोचतो।—८." सारें कर्माचरण ही एक आवश्यक पण [illegible] असून ध्यानमय आत्मचिंतन ही मात्र आदर्श [illegible] होय हा गीतेचा अभिप्राय [illegible] आहे.

1 [illegible]

अशा प्रकारें श्लोक १२-१२ मध्यें ज्ञान व ध्यान यापेक्षा कर्मफलत्यागाच श्रेष्ठ म्हटलें आहे ही कल्पनाच निराधार असल्यानें, त्या त्यागस्तुतीला अडचण मानून तिला गौण ठरविण्याचा संन्यासवादी व इतरहि काहीं भाष्यकाराचा प्रयत्नच अनवश्यक ठरतो. वरील तिसऱ्या चरणात 'विशिष्यते' हें क्रियापद प्रथम गृहीत धरून, नंतर कर्मफलत्यागाच्या त्या तथाकथित स्तुतीला उडवून लावण्यासाठीं तेथें उल्लेखिलेलें ध्यान म्हणजे असफल ध्यान होय अशी स्वतःच्या पदरची दुसरी भर टाकून रामानुजाचार्य म्हणतात : "तध्यानादप्यनिष्पन्न-रूपात्तदुपायभूत फलत्यागेनानुष्ठित कर्मैव विशिष्यते" [पूर्णपणें सपन्न नसलेल्या (अर्धवट) ध्यानापेक्षा त्याचें साधन असें फलत्यागपूर्वक केलेलें कर्म श्रेष्ठ होय]. परंतु ध्यानाचा हा अर्थ संदर्भास धरून नाहीं. याच श्लोकाच्या दुसऱ्या चरणात अभ्यास व ज्ञान यापेक्षाहि ध्यान श्रेष्ठ होय असें म्हटलें असून, तेथें ध्यान म्हणजे असफल अर्धवट ध्यान नसून संपूर्ण सपन्न ध्यान होय हें उघड आहे. आणि याच ध्यानाचा उल्लेख पुढें तिसऱ्या चरणात आहे. मध्वाचार्यांनी या तथाकथित त्यागस्तुतीला निरर्थक ठरविण्यासाठीं निराळ्याच युक्त्या उपयोजिल्या आहेत ! ते म्हणतात : "ध्यानात्कर्मफलत्यागः इति तु स्तुतिः अन्यथा कथमसमर्थोऽसीत्युच्यते ?" [ज्या अर्थी 'ध्यान करण्यास असमर्थ असशील तर कर्मफलत्याग कर' असं (श्लोक १२-१०,११ मध्यें) म्हटलें आहे, त्या अर्थी "ध्यानापेक्षा कर्मफलत्याग (श्रेष्ठ)" असें गीताकारानीं खरोखरच मानणें शक्य नसून ती एक केवळ (अर्थवादस्वरूपी) स्तुति आहे], "ध्यानादिप्राप्तिकारणत्वाच त्यागस्तुतिर्युक्ता" [त्यागानें ध्यानादिकाची प्राप्ति होते म्हणून त्यागाची ही स्तुति केली आहे]-म्हणजे अर्थातच ध्यानरूपी साध्यापेक्षा त्यागरूपी साधन वास्तवार्थानें श्रेष्ठ मानता येत नाहीं, शिवाय आणखी असें कीं, "केवलध्यानात्फलत्यागयुक्त ध्यानमधिकम्। ध्यानयुक्तत्याग एव चात्राक्तः। न हि त्यागमात्रानन्तरमेव मुक्तिर्भवति, भवति च ध्यान-

मानल्यावर, ज्याना हीं साधन पेलवत नसतील त्यानीं सरळ "कर्मयोगाच्या आचरणासच एकदम सुरवात करावी म्हणजे झालें असें १२ व्या श्लोकात सागितल आहे,' या त्याच्या विधानाबद्दल (वर उध्दृत केलेला उतारा पाहा) तर विशेषच विस्मय वाटतो ! ज्याला पायरी चढवत नसेल त्यानें सरळ ओव्यावरच उडी मारावी यासारखेंच तें विधान आहे ! साध्याला साधन व साधनाला साध्य मानण्याचा तो परिणाम आहे !

युक्तात्। केवलत्यागस्तुतिरेवमपि भवति। यथाऽनेन युक्तो जेता, नान्यथेत्युक्तेः" [नुसत्या म्हणजे त्यागरहित ध्यानापेक्षां फलत्यागासहित ध्यान अधिक श्रेष्ठ होय. येथें त्याग म्हणजे ध्यानासह त्याग समजावा. केवळ त्यागानें मुक्ति तावडतोब मिळत नसून, ध्यानयुक्त त्यागापासून मात्र ती प्राप्त होते. जसें, हा सेवक बरोबर होता म्हणूनच राजा जिंकला, अन्यथा जिंकला नसता, असें म्हटल्यानें सेवकाची स्तुति होत असली तरी तेथे तो सेवक साधनमात्र असतो, राजाचा सहाय्यक म्हणूनच त्याची ही प्रशंसा असते; तद्वत् येथेंहि त्यागाची ही स्तुति निरपेक्ष न मानता, ध्यानादिकाचें साधन म्हणूनच मानावी]. वस्तुतः उपरोक्त श्लोकात ध्यानापेक्षा कर्मफलत्याग श्रेष्ठ अशी खरी किंवा पोकळ कोणतीच स्तुति नाहीं हें पटलें तर ही सारी मल्लीनाथी व्यर्थ आहे हें वेगळें दाखवावयास नको.

गीतोक्त आदर्श मरण

बरें, या श्लोकाचें एक असो. पण मनुष्यानें 'आमरणान्त' कर्मे करीतच जीवन कंठावें, (निष्काम) कर्म करिता करिताच अंतिम श्वास सोडावा, असें गीताकाराचें खरोखरच म्हणणें आहे काय? आदर्श मरणाची गीतेची कल्पना पाहा : "अंतकाळीं माझेंच स्मरण करीत जो देहत्याग करून प्रयाण करितो तो माझ्या स्वरूपाला प्राप्त होतो यात संशय नाहीं. ८-५. (परम पुरुषाचें म्हणजे परमेश्वराचें चिंतन करीत) अंतकाळीं भक्तीनें युक्त होत्साता, योग-सामर्थ्यानें व अविचलित मनानें, प्राण उभय भुवयांच्या मध्यें नीट स्थापन करून जो प्रयाण करितो तो त्या परम दिव्य पुरुषाला (परमेश्वरस्वरूपाला) जाऊन पोचतो–१०. सर्व (इंद्रियरूपी) द्वारांचें संयमन करून आणि मनाचा हृदयात निरोध करून, स्वतःचा प्राण मस्तकात नेऊन, योगांत स्थित झालेला–१२, ॐ या ब्रह्मनिदर्शक एकाक्षराचा जप करीत माझें स्मरण करीत जो देहत्याग करून जातो तो परम गतीला प्राप्त होतो–१३." यात कर्माचरणापेक्षा परमेश्वराच्या ध्यानावर, साम्यविचारस्थैर्यावर, उघडच भर आहे. प्रयाणकालीं ध्यानाचेंच महत्त्व वर्णिलें असून कर्मयोगाचें तेथें नांवहि उच्चारलेलें नाहीं।[1] गीतेनें आवश्यक कर्तव्यपालन उपदेशिलें असलें तरी

1 'योग' म्हणजे 'कर्मयोग' अशा सर्वत्र स्वत ची पुष्टि जोडणाऱ्या 'रहस्य'कारांनी या श्लोकाच्या बाबतींत मात्र तसें केलें नाहीं! 'योगा'चा अर्थ श्लोक १० मध्यें

अंतिम घटकेपावेतों 'ऐहिक', 'संसारिक', 'गृहस्थाश्रमी', (निष्काम) कर्में करीतच राहावें असा तिचा आग्रह नाहीं. गीतोक्त योगाचें भक्तियुक्त साम्यचित्त हें स्वरूपलक्षण असून निष्काम कार्य कर्माचरण हें प्रासंगिक लक्षण आहे, हें वर म्हटलें तें याच दृष्टीनें दुसऱ्या अध्यायांतील स्थितप्रज्ञवर्णन देखील हेंच दर्शवितें. ती स्थिति कयाधानें जाणीवरहित व सर्वकर्मत्यागमय नाहीं हें खरें असलें–व त्या दृष्टीनें त्या वर्णनातील 'चरति' शब्दाकडे आम्हीं मागं पृ. ९१ च्या तळटीपेंत लक्ष वेधलेंहि असलें–तरी अविरत आमरणान्त कर्मप्रवाहाचा आग्रह धरणारेंहि तें वर्णन नाहीं. शान्त, उदात्त, निर्मम, निरहंकार, कर्तृत्वभोक्तृत्वकल्पनारहित, प्रसंगोपात्त आवश्यक कर्मपालनपर पण अखंड कर्माचरणाच्या आग्रहाविरहित, आदर्श जीवनाचें व मृत्यूचें तें उत्कृष्ट चित्रण आहे !

हा असा नीट विचार केला म्हणजे गीतेच्या उपसंहारातील—

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः
मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥ १८-५६ ॥

या श्लोकातून 'जीवनाचा प्रत्येक क्षण आमरणान्त कर्माचरणातच घालवावा' असा आशय काढणें योग्य नाहीं हें ध्यानात येईल. या श्लोकातील 'सर्व कर्माणि'चा अर्थ ज्याप्रमाणें शब्दशः सर्व कर्में असा नसून 'कार्य' कर्में असा आहे, त्याचप्रमाणें यातील 'सदा'चा अर्थ 'जीवनातील प्रत्येक क्षणीं' असा नसून 'जीवनातील कोणत्याहि क्षणीं' असा केला पाहिजे. प्राप्त परिस्थितींत आवश्यक असें कार्य कर्म करण्यास जीवनातील कोणताहि क्षण अपात्र नाहीं हा त्या श्लोकाचा आशय आहे, पण म्हणून प्रत्येक क्षण कर्माचरणातच घालविला पाहिजे असाहि गीतेचा आग्रह नाहीं. आवश्यकता असेल त्या वेळीं कर्तव्यपालन करावयाचें, व नसेल त्या वेळीं 'रहसि स्थितः' होऊन 'एकाकी

'इन्द्रियनिग्रहरूपयोग," व श्लोक १२ मध्यें "समाधियोग" असा त्यानीं केला आहे. गीतेंत 'आमरणान्त' कर्मयोग उपदेशिला आहे या आपल्या मताचा त्यानींच या खास मरणवर्णनाच्या स्थळीं केलेला हा त्याग काय दर्शवितो? 'मंजरी'कारानींहि इतरत्र कर्मांच्या तुलनेनें अभ्यास व ध्यान याची स्वतः केलेली अवहेलना विसरून या स्थळीं 'योगा'चा अर्थ करिताना त्याच अभ्यास व ध्यान याचा आश्रय केला आहे !

यतचित्तात्मा' स्वरूपात आत्मानंदरत होऊन राहावें असा गीतेचा संदेश आहे. विशेषतः जीवनाचा अंत जसजसा समीप येत जाईल तसतसें लौकिक व्यापारांतून शक्य तितकें निवृत्त होण्याचा प्रयत्न करीत ईश्वरचिंतनात चित्त लावावें. जीवनात (कार्य) कर्म केव्हांहि निषिद्ध असें मानू नये व तेंच एकमेव ध्येयहि मानू नये.

लोकसंग्रहाचे प्रमाण

अखंड कर्माचरणाच्या समर्थनार्थ अनेक प्रसंगीं गीतेंतील लोकसंग्रहपर वचनाचा आधार घेण्यात येतो. सिद्धाला स्वत:चें असें काही प्रयोजन उरत नसलें—'तस्य कार्यं न विद्यते'—तरीहि लोकसंग्रहार्थ म्हणजे सामान्य जनाच्या मार्गदर्शनार्थ त्यानें कर्में करीतच राहिलें पाहिजे असें समजण्यात येतें परंतु पहिली गोष्ट म्हणजे कर्माच्या या समर्थनात इतरेजनाचें अज्ञान गृहीत धरलेलें असतें. जगात अज्ञानी प्राणी आहेत तोंपावेतों ज्ञान्यानें त्याना स्वत:च्या उदाहरणानें मार्गदर्शन करीत राहावें हें मान्य केलं, तरी ज्यावेळीं सर्वच ज्ञानी होतील त्यावेळीं या लोकसंग्रहाची आवश्यकता काय उरणार ? पण तें असो दुसरी आणि महत्त्वाची गोष्ट अशी कीं, लोकसंग्रहाची आवश्यकता मान्य केली तरी त्यामुळें ज्ञान्यानें अखंड कर्मप्रवाह चालू ठेवणेंच निष्पन्न होतें असें नसून, मात्र परिस्थितींत आवश्यक तितकें कार्य कर्माचरण व इतर वेळीं केवळ ध्यानमय साम्यचित्तावस्था या कल्पनेचीहि उत्कृष्ट प्रकारें पुष्टि होऊ शकते. शहाण्यानें इतराना उदाहरण घालून द्यावयाचें तें एक प्रत्यक्ष कर्माचरणाचेंच, पण ध्यानावस्थेचें किंवा ज्ञानोपासनेचें नव्हे असें थोडेंच ![1] यासाठीं गीतोक्त बुद्धिवादाचें जें स्वरूप वर विशद केलें आहे त्याला देखील ही लोकसंग्रहाची कल्पना बाधक नसून पोषकच ठरते हें दिसून येईल. खरें म्हणजे लोकसंग्रहस्वरूपी समर्थनानें 'काय' करावें तें समजणार नाहीं, जें काही योग्य

---

१ शिवाय, आवश्यक सामाजिक किंवा कौटुंबिक कर्में योग्य प्रकारें करण्यास पात्र तरुण व्यक्ती उपलब्ध असताहि, ज्या वृद्ध व्यक्ती आमरणान्त कर्मयोगाच्या व लोकसंग्रहाच्या नावाखाली स्वत:ची कर्तृत्वाची, भोक्तृत्वाची व नेतृत्वाची हौस पुरवून घेताना कित्येक वेळा दिसतात त्यांचें वर्तन समर्थनीय कसें ठरेल ? गीता लोकसंग्रहार्थ वार्धक्यावस्थेंतहि मृत्यूपावेतों सार्वजनिक व कौटुंबिक अखंड कर्माचरणाचा आग्रह शिकविते ही कल्पना चुकीची आहे.

असेल तें 'कां' करीत रहावें याचें एक कारण मात्र त्यात सापडेल. म्हणून जें जें योग्य असेल–मग तें कर्माचरण असो ध्यान असो, अगर ज्ञानोपासना असो–त्याला लोकसंग्रहाचें हें समर्थन उपलब्ध होऊं शकेल. जीवनाच्या ध्येयाचें स्वरूप लोकसंग्रह कल्पनेनें निश्चित होत नाहीं; त्यासाठीं वेगळें समर्थन आवश्यक आहे.

स्थितप्रज्ञ एकच; दोन नव्हे !

येणेंप्रमाणें गीतोक्त बुद्धियोगात ईश्वरध्यानमय साम्यचित्तावस्था ही मध्यवर्ति कल्पना असून निष्काम कार्य कर्माचरण व कर्मसंन्यास या उभयतानाहि त्यात स्थान आहे हें पाहिलें, म्हणजे गीतेंत जीवनाचा एकच निश्चित आदर्श प्रतिपादिला असून दोन भिन्न आदर्श वर्णिले नाहींत हें स्पष्ट होईल. पण तरीहि गीतेंतील कार्यकर्माचरणामार्ग 'आमरणान्त' व 'प्रतिक्षण' अशीं विशेषणें जोडून, पण त्याबरोबरच गीतेंतील कर्मसंन्यासपर वचनानाहि सर्वस्वी नाकारणें शक्य न होऊन, या आपत्तींतून बाहेर पडण्यासाठीं गीतेंतील स्थितप्रज्ञ दोन भिन्न प्रकारचे–कर्मयोगी व संन्यासी–आहेत असें 'रहस्य'कारानीं प्रतिपादन केलें आहे ! वस्तुतः स्थितप्रज्ञाचे असे विकल्प नसून प्रत्येक बुद्धियोगी स्थितप्रज्ञ अंशतः कर्माचरणी व अंशतः कर्मत्यागी असतो हें स्वतः गीताकारानीं वारंवार स्पष्ट केलें आहे. पाचव्या अध्यायातील श्लोक ३ ते ६, सहाव्या अध्यायातील श्लोक १ ते ४, अध्याय ९ श्लोक २८, इत्यादि स्थळें पाहिलीं म्हणजे या संबधात शंका राहणार नाहीं पण असें असताहि दोन भिन्न प्रकारचे स्थितप्रज्ञ कल्पून 'रहस्य'कार म्हणतात : "कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ आणि संन्यासी स्थितप्रज्ञ...दोघेहि पूर्ण ब्रह्मज्ञानी असल्यामुळें दोघाची मानसिक स्थिति व शांति एकसारखीच असते, पण यापैकीं एक नुसत्या शान्तींतच गढून जाऊन इतर कशाचीहि फिकीर करीत नाहीं, आणि दुसरा आपल्या शान्तीचा व आत्मौपम्यबुद्धीचा व्यवहारात यथासंभव नित्य उपयोग करीत असतो, असा कर्मदृष्टया या दोहोंत महत्त्वाचा फरक आहे." (पृ. ३७२). आणि केवळ हा भेदच सांगून न थांबता त्यातहि तरतमभाव दर्शवून जगद्हितार्थ 'संन्यासी स्थितप्रज्ञ' पेक्षा 'कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ'चें श्रेष्ठत्व दर्शविण्यासाठीं ते म्हणतात : "'सर्वभूतीं एक आत्मा' ही स्थितप्रज्ञाचा साम्यबुद्धि मूलभूत असल्यामुळें तीच नीतिनिर्णयाचें कामीं

श्रेष्ठ मानिली पाहिजे असें जरी याप्रमाणे सिद्ध झालें, तरी त्यानें व्यवहारातील वागणुकीची नीट उपपत्ति लागत नाहीं, असे यावर कित्येकांचे आक्षेप आहेत. हे आक्षेप प्रायः संन्यासमार्गीय स्थितप्रज्ञाची जगातील वागणूक पाहून या आक्षेपकांस सुचलेले आहेत. पण स्थितप्रज्ञ कर्मयोग्याच्या वर्तनास ते लागू पडत नाहींत." (पृ. ३८२). परंतु, स्थितप्रज्ञाच्या या भेदाला, व त्यापैकीं एकाला जगाच्या दृष्टीनें आक्षेपार्ह ठरविण्याला, गीतेंत आधार तरी कोणता आहे ! 'कर्मयोगी म्हणजे योगी' स्थितप्रज्ञाहून भिन्न असा जो संपूर्ण कर्मत्यागी संन्यासी स्थितप्रज्ञ 'रहस्य'कारांनीं कल्पिला आहे तो कशाच्या आधारावर ! गीताकार तर खरा संन्यासी कार्य कर्मांचा त्याग करीत नाहीं असे म्हणत आहेत (६-१;१८-७). सांख्य, संन्यास, योग हे सर्व वस्तुतः एकच आहेत, एकच आहेत, एकच आहेत, अज्ञानी यांना भिन्न मानतात, पंडित नव्हे, असे गीताकार आवर्जून सांगत असतां (५ ४,५;६-२), त्यांतूनहि स्वतःच्या भेदकारक विचारसरणीला पळवाट काढण्यासाठीं 'रहस्य'कार या ऐक्यप्रदर्शक वचनाबद्दल काय म्हणतात पाहा : "या दोन भिन्न मार्गांची युक्तीनें शक्य तेवढी एकवाक्यताहि करून दाखविली आहे." (पृ. ३०७ जा. ठ. आ.). 'शक्य तेवढी' ! आणि या तथाकथित भेदाचें एक विस्तृत कोष्टकहि त्यांनीं दिलें आहे (पृ. ३५१-५२) ! वस्तुतः गीता या दोन मार्गांना मूलतः भिन्न मानीत नसून या उभयतांचा पुढें जाऊन संपूर्ण समन्वय दाखवून तिनें बुद्धियोग प्रतिपादन केला आहे. तीच एकमेव स्थितप्रज्ञावस्था होय. तोच अंतिम योग, संन्यास व सांख्यमार्ग होय.[1]

'कर्म' शब्दाचे भिन्न अर्थ

आतां जातां आणखी एक मुद्दा येथें विचारांत घेऊं. योगांत कांहीं प्रमाणांत कर्मत्याग आवश्यक असतो या आपल्या विधानावर आक्षेप म्हणून कोणी "न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्" (३-५), "न हि

१ श्लोक ५-६ मधील 'योगयुक्त मुनि' हा शब्दप्रयोग पहा. 'रहस्य'कार याचें भाषांतर 'कर्मयोगयुक्त मुनि' असें करितात. पण मुनि म्हणजे संन्यासी, आणि कर्मयोगी व संन्यासी हा तर 'रहस्य'काराच्या मतें भिन्न व्यक्ती आहेत. मग येथें हा समुच्चय कसा !

देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः'' (१८-११) इत्यादि वचनाकडे बोट दाखवून मनुष्य एक क्षणभरहि कर्मरहित राहू शकत नाहीं असें म्हणतील. आणि हें खरें असेल तर कर्माचें अखंड आमरणान्त (निष्काम) आचरण हाच मोक्षमार्ग ठरतो. आतां मौज अशी कीं यात कर्म शब्दाच्या भिन्न भिन्न अर्थांत घोटाळा केला जात आहे. कर्म शब्दात एका अर्थानें शरीराच्या सर्व ऐच्छिकच नव्हे तर नैसर्गिक व प्रतिक्षेपात्मक क्रियाचाहि (reflex action) समावेश करिता येतो; तर केवळ ऐच्छिक क्रिया हा त्याचा दुसरा अर्थ आहे. आपल्या उपरोक्त विवेचनात यापैकीं दुसरा अर्थ अभिप्रेत आहे. श्वासोच्छ्वास, रक्ताभिसरण, अन्नपचन, केशनखवृद्धि हीं ऐच्छिकेतर क्रियांचीं उदाहरणें होत. या क्रिया केव्हांहि आमरणान्त चालू राहावयाच्याच. परंतु ज्ञात्यानें याशिवाय प्रत्यक्ष ऐच्छिक कर्में करीत राहावें किंवा काय हाच मुख्य प्रश्न आहे.

आणि कर्मवादी भाष्यकार 'मनुष्य क्षणभरहि कर्माशिवाय राहू शकत नाहीं' या उक्तीचा सोयीनुसार उल्लेख करीत असले, तरी एकदरीत त्यांच्याहि मनात कर्माची 'ऐच्छिक क्रिया' ही मर्यादित व्याख्याच घोळत असते हें पुढील गोष्टीवरून दिसून येईल. कर्माचा वरील व्यापक अर्थ करून देहधारी जीव कर्माविना क्षणभरहि राहू शकत नाहीं असें खरोखरच म्हणावयाचें असेल, तर सर्वकर्मसंन्यास मार्गाची कल्पनाच मुळीं पूर्ण अशक्य ठरते पण मग हेच लेखक त्या मार्गाला एक समर्थनीय पक्ष कल्पून त्याची कर्मयोगाबरोबर तुलनाहि करितात हें कसें? कर्माचा संन्यास जर शक्यच नसेल तर 'रहस्य'कारांनीं कल्पिलेल्या ''संन्यासी (पूर्णकर्मत्यागी) स्थितप्रज्ञ'' संभवेल तरी कसा? ''कर्म सुटत नाहीं'' असेंहि ते एकीकडे म्हणतात, आणि तरीहि कर्मत्यागाच्या त्या अशक्य मार्गानें शुकयाज्ञवल्क्यादि मोक्षास गेले असेंहि तेच म्हणतात! यात उघडच कर्म शब्दाचा द्व्यर्थी उपयोग आहे.

याशाठीं कर्म म्हणजे ऐच्छिक क्रिया हाच अर्थ प्रस्तुत विवेचनात अभिप्रेत असून त्या दृष्टीनें गीतोक्त बुद्धियोग अंशतः कर्मपर व अंशतः कर्मत्यागपर असतो असें म्हणता येतें. आता प्राणी केव्हांहि कर्माशिवाय राहू शकत नाहीं या गीतेंतील वचनाचा आशय असा कीं, प्रकृति-स्वभावानुसार शरीराची जी सहजिक हालचाल होते ती जोंपावेतों सुरळीत, अबाधित निसर्गक्रमानें चालत असते तोंपावेतों ती 'कर्म' पदवीस प्राप्त होत नसली तरी

तिला जबरदस्तीने कोणी रोकूं म्हणेल तर तें मात्र अशक्य होऊन प्रकृती-करवीं त्याची उलट प्रतिक्रिया होऊन, त्या व्यक्तीला स्वतःला ती हालचाल करावी लागेल, आणि मग अशा प्रकारें तिला 'कर्मा'चे स्वरूप प्राप्त होईल. मी श्वास घेणारच नाहीं असा इत्यादी आग्रह कोणी धरील तर लवकरच त्याला प्रकृतीच्या वश होऊन श्वास घ्यावा लागेल; व अशा प्रकारें जी शारीरिक क्रिया पूर्वी आपोआप होत होती तीच आता त्याला स्वतःच्या इच्छाशक्तीसह करावी लागेल—म्हणजे जी पूर्वी कर्माच्या व्याख्येंत प्रत्यक्षपणे मोडत नव्हती तीच आता त्यात मोडूं लागेल! याप्रमाणें मी सर्व कर्मांचा त्यागच करीन असा कोणी अट्टाग्रह धरला तर तें शक्य न होता प्रकृति त्याच्याकरवीं कर्में करवून घेईल (नाहींतर त्याला देहपात तरी करावा लागेल); पण जर त्यानें असा अहंकारमय आग्रह न धरला तर मात्र शारीरिक हालचाली निसर्गक्रमानें आपोआप चालू राहून, त्याच्या इच्छाशक्तीचा त्याप्रीत्यर्थ व्यय न होता, ती हालचाल म्हणजे त्याचें 'कर्म' ठरणार नाहीं (किंवा कर्म म्हटलेंच तर 'त्याचें' ठरणार नाहीं). गीतोक्त बुद्धियोगात कर्में सोडण्याचाहि आग्रह नसतो व करण्याचाहि नसतो. उपरोक्त कर्में सोडूं म्हटल्यानें सुटत नाहींत, उलट तीं प्रतिक्रियात्मक स्वरूपात बोकांडी बसतील. 'न हि देहभृता शक्य त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः' या वचनातील आशय हा दिसतो. उलट तींच कर्में जर यथाक्रम व कोणत्याहि वैयक्तिक आग्रहाशिवाय होऊं दिलीं तर त्यामुळें कर्म केलें असें न होता त्या नैसर्गिक हालचालींनीं तत्त्वतः नैष्कर्म्य अशा अवस्थेत व्यत्यय येत नाहीं.

मात्र स्वपक्षपुष्ट्यर्थ 'कर्म' शब्दाचा संदिग्ध उपयोग कर्मवादीच करतात असें नव्हे तर सन्यासवादीहि करीत असतात! कर्मवादी सर्वकर्मवाद सिद्ध करण्यासाठीं कर्माचा व्यापक अर्थ करून त्यात ऐच्छिक नसलेल्या अशाहि क्रिया समाविष्ट करू पाहतात; तर उलट सन्यासवादी आपला सर्वकर्मसन्यास प्रस्थापित करण्यासाठीं कर्म शब्दाची व्याप्ति संकुचित करून, निष्काम व निरहंकार असें ऐच्छिक कर्म हें कर्मच नव्हे असें म्हणतात! ज्ञानकर्मसमुच्चय अशक्य होय या आपल्या एकांगी मताच्या स्पष्टीकरणार्थ शंकराचार्य आपल्या भाष्याच्या प्रास्ताविकांत म्हणतात: "यस्य त्वज्ञानाद्रागादिदोषतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य यज्ञेन दानेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य ज्ञानमुत्पन्नं परमार्थतत्त्वविषय-मेकमेवेदं सर्वं ब्रह्माकर्तृ चेति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसंग्रहार्थं

यत्नपूर्वं यया प्रवृत्तिस्तथैव कर्माणि प्रवृत्तस्य यत्नप्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धः समुच्चयः स्यात्" [परंतु अज्ञानानें किंवा रागादिदोषांच्या कारणानें कर्मांचे ठायीं प्रवृत्त झालेल्या आणि यज्ञ दान व तप यांनीं चित्तशुद्धि झालेल्या पुरुषाला हें सर्व एकच ब्रह्म असून तें कर्तृत्वरहित आहे असें पारमार्थिक ज्ञान झाल्यावर, त्याचें कर्म व कर्मप्रयोजन नष्ट होऊन तरी देखील लोकसंग्रहार्थ ज्ञानप्राप्तिपूर्वीप्रमाणेंच तो आता (ज्ञानप्राप्तीनंतरहि) कर्म करीत असता त्याचे ठायीं जें प्रवृत्तीसारखें दिसतें तें वस्तुतः कर्म नसतें, व म्हणून तेथेंहि ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय होत नाहीं.] ज्ञानी लोकसंग्रहार्थ जें कर्म करितो तें कर्मच नव्हे असें म्हटलें म्हणजे वादच खुंटला! कर्मांची अशी व्याख्याच गृहीत धरल्यावर ज्ञानोत्तर सर्वकर्मसंन्यास सहजच सिद्ध होईल! परंतु वस्तुतः ज्ञानी पुरुष लोकसंग्रहार्थ 'कर्मासारखें कांही तरी करितो' असें म्हणून आचार्यांनीं ज्ञानकर्मविरोधाऐवजीं ज्ञानकर्मसमुच्चयच मान्य केला आहे असें म्हणावेसें वाटतें! इच्छेशीं असंबंधित केवळ शारीरिक हालचाली ज्याप्रमाणें कर्मांच्या क्षेत्रात समाविष्ट करणें योग्य नव्हे, तद्वत् ज्ञान्याची ऐच्छिक क्रिया त्या क्षेत्राच्या बाहेर मानणेंहि अयोग्य होय. अज्ञानी व्यक्तीचें कर्म व ज्ञान्याचें कर्म यात अंतर असलें तरी तेवढ्यामुळेंच उत्तरपक्षीय कर्म कर्म संज्ञेस अपात्र मानणें रास्त नाही स्वतः श्रीकृष्ण मी 'कर्म' करितों असेंच म्हणतात; कर्मासारखें दिसणारें कांही तरी करितों असें म्हणत नाहींत!

कर्मयोग आणि कर्मसंन्यास

सरतेशेवटीं या एकंदर विवेचनास अनुसरून आता पांचव्या अध्यायातील—

> संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ
> तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ ५-२ ॥

या सुप्रसिद्ध वादग्रस्त श्लोकाचा अर्थ करू. यात सर्व कर्मांच्या प्रत्यक्ष संन्यासाला म्हणजे स्वरूपतः त्यागाला गौणत्व दिलें असून आमरणान्त (निष्काम) कर्माचरण स्वरूपी योगाला प्राधान्य दिलें आहे असें एका पक्षास वाटतें. तर हें प्राधान्य केवळ अज्ञानी अर्जुनासाठीं तरी होय, किंवा पोकळ स्तुति तरी होय असें द्वितीय पक्षाचें म्हणणें आहे. मात्र हे उभय पक्ष येथें 'संन्यास' शब्दाचा 'सर्वकर्मांचा प्रत्यक्ष संन्यास' असा अर्थ करितांना आढळतात. परंतु [illegible]कृष्णाचा या स्थळीं तसा आशय असेलसें वाटत नाहीं. किंबहुना निःशेष

कर्मराहित्य अशक्य आहे असेंहि ते एका दृष्टीनें म्हणतात. खुद्द गीतेंत संन्यास शब्दाचीं पुढील काही स्पष्टीकरणे आलेली आहेत : काम्य कर्मांचा न्यास (१८-२); सर्व कर्मांचा मनानें संन्यास, त्याविषयीं कर्तृत्वभोक्तृत्वरहित ईश्वरार्पणभाव (३-३०, ४-४१, इ.); सर्व वासनांचा संन्यास (६-४). मात्र यापैकीं कशातच शब्दशः संपूर्ण अकर्मण्यावस्था समाविष्ट नाहीं. स्वतः अर्जुनाच्या प्रश्नांत (५-१) संन्यास शब्दाचा तसा अर्थ कदाचित् अभिप्रेत असूं शकेल. कारण श्लोक ४-३३ व ३७ मधील कर्मांच्या परिसमाप्तीच्या व भस्मीकरणाच्या उल्लेखावरून श्रीकृष्ण सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष त्याग इष्ट मानतात कीं काय असा अर्जुनाचा घोटाळा होणें शक्य आहे. श्लोक ३-१ मध्यें अर्जुनानें 'बुद्धि' विषयीं असाच घोटाळा करून श्रीकृष्णास प्रश्न केला आहे. परंतु अर्जुनाचा तसा आशय असला तरी श्रीकृष्णाच्या उत्तरांत तो नाहीं. तेथेंहि तसा आशय मानल्यास सर्वकर्मत्याग व कर्माचरण हे अत्यंत विरुद्ध मार्ग कल्याणप्रद व एकच साध्य प्राप्त करून देणारे आहेत असा अर्थ वरील श्लोकांतून निघेल. परंतु दोन सर्वस्वीं विरोधी साधनांनीं एकच साध्य प्राप्त होणें ही कल्पना तर्कविरोधी व अशक्य आहे. याऐवजीं बाह्यात्कारीं (किंवा प्रारंभीं) भिन्न भासणाऱ्या (किंवा असणाऱ्या) परंतु मूलतः (किंवा पुढें जाऊन) एकाच स्वरूपाच्या असणाऱ्या दोन मार्गांनीं तेंच साध्य प्राप्त होतें हें विधान युक्तिसंगत होऊं शकेल. दोन अत्यंत विरोधी मार्गांपैकीं कोणता एक खरोखर इष्ट होय असा अर्जुनाचा प्रश्न योग्यच आहे; परंतु ते दोन्ही इष्ट होय असें उत्तर सयुक्तिक ठरणार नाहीं ! स्वतः श्रीकृष्णानीं या श्लोकांत उल्लेखिलेल्या दोन मार्गांची पुढें एकात्मता वर्णिली आहे. सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष त्याग, व कर्मांचें आचरण या अत्यंत विरोधी गोष्टींचा समन्वय कसा करितां येईल ? शिवाय, या श्लोकांत 'निःश्रेयसकर' म्हटलेल्या संन्यासाचा जर सर्व कर्मांचा प्रत्यक्ष संन्यास असा अर्थ केला तर याचा "नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते" (१८-७) या वचनाशीं विरोध येतो त्याची काय वाट ?

वरें, प्रस्तुत (५-२) श्लोकांतील संन्यास जसा सर्वकर्मत्याग स्वरूपी नव्हे तसाच तो सर्वसंकल्पसंन्यासाच्या अंतिम अवस्थेचा द्योतकहि नव्हे. हा संन्यास म्हणजे काम्य कर्मांचा न्यास आणि ज्ञानोपासना यावर भर देणारा व सर्वसाधारणपणें निवृत्तिपर असा साधकाचा दृष्टिकोन होय. तो प्राथमिक कर्मसंन्यास मार्ग होय. तो प्रत्यक्ष स्थितप्रज्ञावस्था नसून तिच्याकडे नेणारा एक

मार्ग आहे. याचप्रमाणें, येथील 'कर्मयोग' शब्दहि अंतिम स्थितप्रज्ञावस्थेसाठीं नसून तिच्या एका साधनासाठीं आहे. हें लक्षात न घेतलें म्हणजे या श्लोकात सन्यासी स्थितप्रज्ञ व कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ अशा दोन सिद्ध पुरुषांची तुलना करून पहिल्या स्थितप्रज्ञापेक्षा दुसऱ्यास श्रेष्ठ ठरविलें आहे असा भ्रम उत्पन्न होतो. **हा श्लोक पूर्णज्ञानी सिद्ध पुरुषाच्या आचरणाला उद्देशून नसून साधकाला अनुलक्षून आहे.** यात उल्लेखिलेले कर्मसन्यास व कर्मयोग हे अंतिम स्थितप्रज्ञावस्थेचे दोन प्रकार नसून तिचीं हीं दोन साधनें आहेत. प्रत्यक्ष त्या अवस्थेप्रत जाऊन पोचेपावेतों हे भेद केव्हाच विलीन होऊन एकच अद्वितीय ब्राह्मी स्थिति शिल्लक उरते!

गीताकार कर्मयोगाला अंतिम योगावस्था मानीत नसून तिचें एक साधन मानतात हें मागील प्रकरणात दाखविलें आहे. "असक्त होऊन (कार्य) कर्माचरण करणारा पुरुष परम गति प्राप्त करून घेतो" (३-१९), "स्वकर्म निष्ठापूर्वक आचरणारा पुरुष परम सिद्धि मिळवितो" (१८ ४५), इत्यादि वचनेंहि कर्मयोगाचें हें साधनत्व दर्शवितात. जनकादिकांनीं या मार्गें जाऊन सिद्धि प्राप्त करून घेतली असें श्लोक ३-२० मध्यें म्हटलें आहे. साराश, सिद्ध योगी पुरुषानेंहि संपूर्ण कर्मत्यागाचा प्रयत्न मुद्दाम करू नये असें गीताकाराचें मत असलें, तरी त्यानें पूर्वीच्याच कर्मयोगसाधनाचें आचरण बुद्ध्या चालू ठेवावें असें त्याचें मत नाहीं. श्लोक ६-३, आणि १२-९, १०, ११ यातूनहि हाच आशय प्राप्त होतो हें आपण या प्रकरणाच्या प्रारंभीं पाहिलेंच आहे.

याप्रमाणें हा श्लोक वस्तुतः साधकावस्थेसाठीं आहे हें पाहिलें म्हणजे या कूटश्लोकाचा सरळ व सुसगत अर्थ हस्तगत होईल असें वाटतें. ज्ञानोपासनाप्रधान कर्मसन्यास व प्रवृत्तिपर कर्मयोग हीं दोन 'निःश्रेयसकर' म्हणजे साधकाला अंतिम श्रेयाकडे नेणारीं साधनें आहेत. उभयतांचें अंतिम साध्य एकच आहे. श्लोक ६ २ मध्यें जेव्हा श्रीकृष्ण 'य सन्यासमिति प्राहुर्योगं त विद्धि पाण्डव' असें म्हणतात तेव्हा ते या अंतिम श्रेयावस्थेला अनुलक्षून बोलत आहेत. यातील 'योग' हा श्लोक ३ ७ व ५-२ मधील कर्मयोगाच्या पर्लीकडचा, व यातील 'सन्यास'हि श्लोक ५ २ मधील प्राथमिक कर्मसन्यासाच्या पलीकडचा आहे. श्लोक ५-४, ५ मध्येंहि अंतिम

साध्याची, स्थितप्रज्ञावस्थेची, संपूर्ण एकात्मता दर्शविली आहे. परंतु या दोघांचें साध्य एकच आहे इतकेंच नव्हे, तर पुढें जाऊन हीं उभय साधनें परस्परांत समाविष्ट होऊन त्यांचा एकच मार्गहि तयार होतो! म्हणजे कर्मयोगानें प्रारंभ करणाऱ्याला पुढें जाऊन निवृत्तिपर संन्यासदृष्टि अंगिकारावी लागते; व कर्मसंन्यास मार्गें जाणाऱ्याला आवश्यक प्रसंगीं (कार्य) कर्माचरणाकडे वळावें लागतें. यांपैकीं प्रत्येकानें पुढें जाऊन दुसऱ्याचा अंगीकार केल्याशिवाय कोणीहि अंतिम साध्यापावेतों पोंचणार नाहीं. हेंच यांतील रहस्य दिसतें! यांपैकीं कोणताहि एकाडा मार्ग पूर्ण यशस्वी होणार नाहीं. प्रश्न फक्त त्यांतल्या त्यांत कोणतें अधिक महत्त्वाचें, किंवा साधकानें प्रारंभ कशानें करावा, इतकाच आहे! आणि त्यासाठीं श्लोक ५-२ च्या उत्तरार्धांत गीताकार म्हणतात कीं, कर्मसंन्यासापेक्षा कर्मयोगाचा प्रारंभीं अवलंब करणें अधिक श्रेयस्कर आहे. मनुष्यानें कर्में प्रथम आचरावीं, व मग यथाक्रम त्यातून निवृत्त होण्याचा प्रयत्न करावा. परंतु कर्मांचा मुळीं आरंभच करणार नाहीं असें म्हणून चालणार नाहीं याच दृष्टीनें त्यांनीं "न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते" (३-४) असें म्हटलें आहे. सामान्य मानवासाठीं आधीं भोग व मग यथाकाल त्याग, आधीं कर्माचरण व मग यथाकाल कर्मनिवृत्ति हाच मार्ग योग्य ठरेल. प्रारंभापासूनच यांतील द्वितीय मार्ग आचरावयाचा म्हटल्यास, खऱ्या आंतरिक संन्यासाऐवजी ढोंगी 'मिथ्याचारा'चा संभव अधिक राहील (३-६)! यासाठीं जो "कर्मयोगम् आरभते" (३ ७) तोच शहाणा! बरें, हा वैयक्तिक दृष्टिकोन बाजूस ठेवला तरी विश्वाचें आधारभूत असें कर्मस्वरूपी यज्ञचक्र तरी चालू ठेवलेंच पाहिजे ना? विश्वकल्याणाच्या दृष्टीनें कर्माचें महत्त्व वर्णन करितांना गीताकार म्हणतात: "अन्नापासून प्राणी निर्माण होतात; अन्न पर्जन्यापासून निर्माण होतें; पर्जन्य यज्ञापासून होतो; आणि यज्ञ कर्मापासून उद्भवतो" (३-१४). जो पापी मनुष्य जन्माला येऊन हें चक्र पुढें चालविण्यास यथाशक्ति हातभार लावणार नाहीं त्याचें जिणें व्यर्थ होय! (३-१६) यासाठीं कर्मसंन्यास व कर्मयोग हे दोन्हीहि मोक्षमार्गाचे घटक असले तरी त्यांतल्या त्यांत "कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते". पण या उद्गाराकडे पाहून कोणी संन्यासाऽऽस्थनेला सर्वस्वी डावलून केवळ कर्मयोगानें—कर्मांच्या आमरणान्त अखंड आचरणानें—अंतिम साध्य प्राप्त करून घेऊं म्हणेल तर तेंहि चालणार नाहीं. पुढें जाऊन त्याला दृढ्तर निवृत्ति-

पथ्याचाहि अवलंब करावा लागेल. बरें, दुसरा कोणी केवळ काम्य कर्मांचा संन्यास करून स्वस्थ निष्क्रिय राहू म्हणेल तर तेंहि योग्य होणार नाहीं; त्याला आवश्यक कार्य कर्मांचें आचरण करावें लागेल.

या दृष्टिकोनातून या श्लोकाकडे पाहिलें म्हणजे कर्मसंन्यास व कर्मयोग हे दोन्ही स्वतंत्रपण म्हणजे विकल्पानें निःश्रेयसकर आहेत असा अर्थ बरोबर नसून, हे "उभौ" साकल्यानें, परस्परसयोगानें, निःश्रेयसकर आहेत हा त्यातला आशय आहे हें ध्यानात येईल![1] हे उभय मोक्षमार्गाचे आवश्यक घटक असून या दोघात तरतमभाव पाहावयाचा झाल्यास कर्मसंन्यासापेक्षा कर्मयोग अधिक महत्त्वाचा आहे. परतु शेवटीं 'उभौ' निःश्रेयसप्राप्त्यर्थ अपरिहार्य आहेत. यातील प्रत्येक साधन स्वतंत्रपणें निःश्रेयसकर आहे असें मानलें तर किती तरी गीतावचनाचा सुसंगत अर्थ लागणार नाहीं. कर्मसंन्यास साधन स्वतंत्रपणें मोक्षप्रद मानलें तर "न च संन्यासनादेव सिद्धिं समधिगच्छति" (३-४), "अनाश्रित : कर्मफल कार्यं कर्म करोति य : । स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रिय :" (६ १), "नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते" (१८ ७), इत्यादि वचनाचा अर्थ लावताना तारांबळ उडते! आणि कर्मयोगाला स्वतंत्र मोक्षसाधन मानलं, तर अर्जुनाला कर्मयोगाचा उपदेश केल्यावर शिवाय "तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया । उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञान ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥४-३४॥ यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यसि पाण्डव । येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥३५॥" असा सांख्यपथीय ज्ञानोपासनेचा उपदेश कशाला केला असा प्रश्न उत्पन्न होतो! इतकें कशाला, श्रीकृष्णानीं अर्जुनास दिलेल्या उत्तराचा प्रारभच सांख्यदर्शनापासून असून "एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिः" (२ ३९) असा त्याचा समारोपहि केला आहे; हें सारें काय म्हणून? वस्तुतः ज्ञानप्रधान कर्मसंन्यास व कर्मयोग हीं पूर्ण परस्परविरुद्ध नसून परस्परपूरक साधनें आहेत. सांख्याची ज्ञानाचे ठायीं निष्ठा असते (३-३) याचा आशय इतकाच कीं, सांख्यमार्गी ज्ञानोपासनला अधिक महत्त्व देतात, पण गीताकाराच्या मतानें शेवटीं त्यांनींहि कार्य कर्माचरणाकडे वळणें आवश्यकच आहे. यासाठींच सांख्यमतानुसार केलेल्या

[1] म्हणजे अर्थ कीं, 'उभौ' शब्दाचा अर्थ distributive नसून collective आहे।

ज्ञानोपदेशाचा समारोप करितांना श्लोक २–३८ मध्ये श्रीकृष्णानीं "ततो युद्धाय युज्यस्व" असा कार्य कर्माचरणाचा आदेश दिला आहे ! सांख्यमार्गाचा कर्माशीं जर काहींच संबंध नसेल तर या श्लोकाची संगति नीट लागणार नाहीं.[1] तसेंच योग्याची निष्ठा कर्मयोगाचे ठायीं असते याचाहि आशय इतकाच कीं, ते कर्माचरणाला अधिक महत्त्व देऊन त्यापासून मोक्षसाधनास प्रारंभ करितात; परंतु पुढें त्यानाहि ज्ञानोपासना, निवृत्ति, कर्मांचा शम, इत्यादींकडे वळल्याशिवाय गत्यंतर नाहीं.

अशा प्रकारें मोक्षाचें साधन एकच असून तें द्विदल आहे. कर्मसंन्यास किंवा ज्ञानयोग, आणि कर्मयोग हीं त्याचीं दोन दळें आहेत. कशानेंहि प्रारंभ केला तरी पुढें उभयतांचा समन्वय होऊन एकच मार्ग उरतो. त्या अवस्थेला गेलेला पुरुष केवळ ज्ञानयोगीहि नसतो व कर्मयोगीहि नसतो स्वतः गीताकाराच्या समर्पक शब्दांत तो "संन्यासयोगयुक्तात्मा" (९-२८) असतो ! हीच बुद्धियोगाची अवस्था होय. ही प्राप्त झाली कीं पुरुष लागलीच "ब्रह्मयोगयुक्तात्मा" (५-२१) होण्यास उशीर तो काय लागणार !

मोक्षसाधनाचें हें द्विदल स्वरूप आणि त्या दोन दळांतील भेदकनिष्ठभाव, याच्या अधिक स्पष्टीकरणार्थ वाचकास या स्थळीं आपल्या पूर्वीच्या विवेचनांतीलच एका विधानाचें स्मरण करून देतों. आदर्श कर्माचे कार्यता व शुद्धवृत्ति हे दोनहि आवश्यक घटक असून, तरीहि त्यांतल्या त्यांत कार्यता अधिक महत्त्वाची होय असें मागे म्हटलें आहे. परंतु असें असलें तरी कार्यता निष्कामतेला सर्वस्वी वगळून केवळ स्वतःच आदर्श कर्म घडवून आणू शकेल असें नाहीं हेंहि तेथेंच स्पष्ट केलें आहे. कार्यता व निष्कामता हे गुण कर्मविचाराच्या प्रारंभिक अवस्थेंत भिन्नत्वानें प्रतीत होत असले, तरी पुढें ते परस्परांत मिळून जाऊन शेवटीं एकच आदर्श कर्म दृष्टोत्पत्तीस येतें. असाच प्रकार श्लोक ५-२ मध्यें उल्लेखिलेल्या कर्मसंन्यास व कर्मयोग या साधनद्वया-

[1] कर्मवादाना श्लोक ३७, ३८, ३९ याच्या क्रमांत काही तरी चुकल्यासारखें वाटतें ! (उदाहरणार्थ, 'रहस्य' पृ. ४४६ व ६२५ पहा) कर्मसंन्यास व कर्मयोग यांचीं क्षेत्रें पूर्ण स्वतंत्र न मानतां परस्परपूरक मानलीं म्हणजे असें वाटणार नाहीं.

विषयीं मानावा! गीताकाराची आदर्श कर्माच्या व आदर्श जीवनाच्याहि स्वरूपाची कल्पना 'भेदातून अभेदाकडे' अशी आहे! कर्मसंन्यास व कर्मयोग यांना स्वतंत्रपणें निःश्रेयसकर मानलें तर अर्जुनाच्या "यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम्" या विनंतीला श्रीकृष्णांनीं निश्चित उत्तर दिलें असें होत नाहीं. परंतु यांत दोष श्रीकृष्णाचा किंवा गीताकाराचा नसून गीतेकडे सदोष दृष्टिकोनांतून पाहणाऱ्याचा आहे हें आता उघड होईलच!

"हेंचि दान दे गा देवा–"

अस्तु. अर्जुनाच्या या प्रश्नात व्यक्त होणारी तळमळ सर्वच गीता भ्यासकांसाठीं आवश्यक असून, याच दृष्टिकोनानें गीतातत्त्वदर्शनाचा हा प्रयत्न केला असल्याचें आम्हीं उपोद्घातांत म्हटल्याचें वाचकांस स्मरतच असेल. श्री परमेश्वर कृपेनें हा प्रयत्न येथें संपूर्ण झाला असून आता गीताभक्तांच्या सेवेस सादर केला जात आहे. यांत कितपत् तथ्य आहे, गीतेंतील सनातन नीतितत्त्वाचें यांत कितीसें यथार्थ दर्शन झालें आहे याचें उत्तर काल देईलच. परंतु इतकें खरें कीं, यांत आम्हीं जें सांगितलें आहे तें सारें गीताकाराच्या अमृतवाणीच्या स्पष्टीकरणार्थ सांगितलें असल्यानें यांत जो कांहीं ग्राह्य अंश असेल त्याचें मूळ श्रेय त्याच्याकडेच जाणें योग्य होय. या गीताग्रंथाचा जों जों अभ्यास करावा तों तों गीताकार विभूतीविषयीं अंतःकरण परमादरानें उचंबळून येतें! विश्ववंद्य ठरलेल्या या अद्वितीय सात्त्विक काव्यकृतींत एका अत्यंत लोकविलक्षण बिकट प्रसंगाच्या पार्श्वभूमींत सनातन नीतितत्त्वांचा उपदेश करून, अर्जुनाचें आणि तद्द्वारा मानवजातीचें मार्गदर्शन केलें आहे. त्यातील मूलगामित्व, अध्यात्माची बैठक, व्यापक समन्वयकारी दृष्टिकोन, निर्विकार सूक्ष्म तर्कशुद्धता, भाषेची मार्मिक सूचकता, सभद्र बुद्धिवाद, विचाराचें सखोल गांभीर्य, विश्वहिताची तळमळ, इत्यादि श्रेष्ठ गुण पाहिले म्हणजे मन आश्चर्यानें थक्क होतें! वस्तुतः गीतेची व गीताकाराची थोरवी किती वर्णावी! आजवर ती अगणित मुरारींनीं व अनेक भाषांतून गाइली गेली असली, तरी शेवटीं कविवर्य मोरोपंतांच्या केकावलींतील 'स्वतार्थ तुसिरा तुस्यासम कवो कधीं जन्मती!' या उद्गाराचाच आश्रय घेतलेला बरा! अशा या अलौकिक ग्रंथावरील हें स्पष्टीकरण आमच्या अनेक विध असमर्थतेकडे कृपाळूपणें दुर्लक्ष करून जगन्नियंत्या प्रभूनें आम्हांला निमित्त

करून आमच्याकडून लिहवून घेतलें याबद्दल नम्रभावें कृतज्ञता व्यक्त करितों; आणि श्री संतशिरोमणि योगिराज ज्ञानेश्वरांच्या पुढील प्रासादिक शब्दांत ईशचरणीं प्रार्थना करून लेखणी खालीं ठेवितों :

आतां विश्वात्मकें देवें। येणें वाग्यज्ञें तोषावें। तोषोनि मज द्यावें। पसायदान हें॥ जे खळांची व्यंकटी सांडो। तया सत्कर्मीं रती वाढो। भूतां परस्परें पडो। मैत्र जीवांचें॥ दुरिताचें तिमिर जावो। विश्व स्वधर्मसूर्यें पाहो। जो जें वांछील तो तें लाहो। प्राणिजात॥ वर्षत सकळमंगळीं। ईश्वरनिष्ठांची मांदियाळी। अनवरत भूमंडळीं। भेटतु या भूतां॥ चलां कल्पतरूंचे अरव। चेतना चिंतामणींचें गांव। बोलते जे अर्णव। पीयूषाचे॥ चंद्रमे जे अलांछन। मार्तंड जे तापहीन। ते सर्वांही सदा सज्जन। सोयरे होतु॥ किंबहुना सर्व सुखीं। पूर्ण होऊनि तिहीं लोकीं। भजिजो आदिपुरुखीं। अखंडित॥

ॐ शांतिः शांतिः शांतिः

श्रीपरमेश्वरार्पणमस्तु

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः
निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः॥ गीता ५-१९॥

गुरुवार, श्रावण कृ० ८, श्रीकृष्णजन्माष्टमी,
शके १८७३, संवत् २००८, ता. २४-८-१९५१.
न्यू हास्टेल, होळकर कॉलेज, इंदूर (मध्यभारत).

श्री

गीतातत्त्वदर्शन

उल्लेखित ग्रंथांची सूचि

[टीप —कंसातले उल्लेख तळटीपांचे आहेत]

(अ) गीताविषयक

संस्कृत

मराठी

१. ज्ञानेश्वरी:—५६, १०२, १६२, १९०, (२०७), २२५, २३२, २३८-३९, ३८८, (४२१), ४६६.

२. श्रीमद्भगवद्गीता, अ. चिंतामण गंगाधर भानु (भट आणि मंडळी, पुणे, आवृत्ति दुसरी १९०९, भाग १ ते ४):—५३, (५६, ७०, १०६, १३४, १५२), २१२, २१४, २२६, २३१, ४२२.

३. विवेकदर्शी अथवा गीतार्थकथा—वि.द. पवार, पुणे, १९१५:—(३७३).

४. श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र, ले. लोकमान्य बाळ गंगाधर टिळक (१९१५ ची आवृत्ति):—१७, १८-१९, ३१-३४, (४०, ४८), ५३, ६१ (८३, ८६), ८७, (९३, १०६, १३६, १५२, १७८), १९०-९३, २१२. (२१७, २१८), २२५, २३२. २५२-२५४, २५६, २५८-६०, (२८१) ३०७-३०९, ३३३, ३६५ ३६७, ३७२, ३७३, (३७३), ३७४, (३८१) ३९८-४१५, (४२१), ४३२, ४३३, ४३८, ४४१, ४४१ ४३, ४४८. (४५२, ४५४), ४५६, ४६४, ४६६, (४६७, ४६९—७०), ४७२—७३, ४७४. (४८१)

५. गीताभाष्य अथवा नीतिशास्त्र व समाजशास्त्रदृष्ट्या गीतार्थविवरण—शंकर रामचंद्र राजवाडे (शके १८३८, अध्याय १ ते ३):—१५९ ६०, (२२३), २३१.

६. गीतारहस्यनिर्णायक विवेचन—हरि नारायण नेने (१९१७):—(४१९, ४५३)

७. श्रीमद्भगवद्गीतातात्पर्य—विष्णु वामन बापटशास्त्री (१९२१, भाग १ व २):—१२-१४, (११४, ११९-२०, १७१, २०१), २२५, (२२८, ४४१, ४५२).

८. [illegible] श्रीमद्भगवद्गीता—विष्णु वामन [illegible] ([illegible] आणि मंडळी, पुणे, १९२१).—१५, ५६, (११४), २११.

९. [illegible] ([illegible], पुणे, १९४५):—११४-११७ ([illegible]), ११८, ११९-२०.

१०. स्थितप्रज्ञदर्शन–विनोबा (ग्रामसेवामंडळ, वर्धा):—(१६८), २४०-४८, २६४, २८२-८३, २८४-८६.

११. गीतातत्त्वमंजरी अथवा निर्लेप कर्मशास्त्र–ज स. करंदीकर (पुणें, १९४७):—(१४, ३३), ३४, (४३), ५६, (६१, ६६, ७६, १४५), १५१, १५५, १६१, (१७३), २१२, २२५, २५१, ३७४-७५, ४०९, (४२१, ४५०-५१, ४६९-७०).

१२ श्रीमद्भगवद्गीता–पुरुषार्थबोधिनी टीका, ले. भट्टाचार्य श्रीपाद दामोदर सातवळेकर (द्वितीयावृत्ति, १९४९):—(८९-९१, १०८, १६०), १६१-६२, १८८-८९, २१२, २२५, ३५८-३६१, (३६१, ४२१), ४६६.

हिन्दी

१. कल्याण मासिक–श्रीमद्भगवद्गीताङ्क (गीताप्रेस, गोरखपूर, श्रावण स. १९८६):—(५०)

२. श्रीमद्भगवद्गीता अथवा भगवदाशयार्थदीपिका–आर्. एस्. नारायण स्वामी (श्रीरामतीर्थ पब्लिकेशन लीग, लखनऊ, द्वितीयावृत्ति, १९३६, भाग १, २):—(१३४), २१२.

३. अनासक्तियोग–महात्मा गांधी (सस्ता साहित्य मंडळ, नई दिल्ली, १९४४):—(५६, ७६), ८१-८२, २१२, २२५, २४१, २४६, २५१, २५२, ४१५-४१७, (४२१).

४ श्रीमद्भगवद्गीता–तत्त्वविवेचनी हिन्दी टीका सहित, ले श्रीजयदयाल गोयन्दका (गीताप्रेस, गोरखपूर. स. २००४):—(१०६, १३४, २०३), २१०-११, २२५, ४२५, ४६६.

ENGLISH

1. *The Bhagavadgita*, translated by K. T. Telang (S. B. E. Series, Vol. VIII, Oxford Press, 1882).—(१०६, १३४, १६१)

2 *Essays on the Gita*, by Sri Aurobindo (Arya Publishing House, Calcutta, 1928, Series First and Second)

३५-३७, (१४५), १५७, (१६६), २२७ २८, (२८२-८३, २९०)

3 *The Message of the Gita*, As Interpreted by Sri Aurobindo,—edited by A Roy (Allen & Unwin, London, 1938)

(२१४), २२६, (२३३), ४६६

4 *The Gospel of Selfless Action* or the Gita According to Gandhi, by Mahadeo Desai (Navjivan Publishing House, Ahmedabad, 1948)

५६, (८२, ९५ १०७, १८०, २१२, २३२, २३३), २४०, (३६१, ४१८), ४१८-४२०, (४२३, ४६३)

5 *The Bhagavadgita*, by Radhakrishnan, (Allen & Unwin, London, 1948)

१२, (२९) ३७ ३८, ५६, (१६९, १७४, १८०, २०६ ७), २१०, (२२४), २२६, (२२८, २३९, ३६१), ४२४-४२७

6 *The Bhagavadgita*, by Annie Besant — Bhagwandas

(आ) इतर वाङ्मयीन उल्लेख

श्री कठोपनिषद्, १२३.

श्री छांदोग्योपनिषद्, १३-१४

श्री बृहदारण्यकोपनिषद्, २२६

शान्तिपर्व (महाभारत), (२३६, २४५, २६९, ३८०

भर्तृहरि : नीतिशतक, १२७

शंकराचार्य : पजरिकास्तोत्र, १८१